Denzinger, Heinrich

Die speculative Theologie Dr. A. Günther's und seiner Schule Die spekulative Theologie Doktor Anton Günthers und seiner Schule

Würzburg 1853

Die

Speculative Theologie

Dr. A. Günther's und seiner Schule.

Abgedruckt

aus der

„Katholischen Wochenschrift“

[herausg. von Dr. F. X. Himmelstein.]

Würzburg.

Verlag der Stahel'schen Buchhandlung.

1853.

I.

Historische Einleitung.

> Error, cui non resistitur, approbatur, et veritas, cum minime defensatur, opprimitur.
>
> Dist. 83 c. 3.

Seit der erste Mensch durch die Verheißung einer vollen Gottgleichheit und einer unabhängigen Erkenntniß von Gut und Böse verführt wurde, gehört es zur traurigen Erbschaft der Adamskinder, einer falschen Freiheit im Erkennen wie im Thun nachzugehen. Es fehlte nie an Solchen, welche in der Vernunft, so schwach sie an sich ist, die alleinige Norm der Erkenntniß, ein sich selbst genügendes Mittel zur Auffindung alles Dessen, was der Menschheit zur Erreichung ihres Zieles nothwendig ist, zu besitzen behaupteten. Diese Ansprüche steigerten sich bis zur Selbstvergötterung der Vernunft im Idealismus oder bis zu jener Lehre der sogenannten Theosophen, welche, mit Emanatianismus enge verknüpft, dem menschlichen Geist vermöge seiner ursprünglichen Einheit mit dem göttlichen die Möglichkeit zugibt, sich zu einer vollen Vereinigung mit Gott in Denken und Thun zu erheben, indem er sich seiner ursprünglichen Einheit bewußt wird und der Einwirkung des göttlichen Urprincips sich gänzlich hingibt. Allein auch unter Denen, welche dem Glauben beitreten oder beigetreten zu sein vermeinen, hat es stets Solche gegeben, die nur unvollständig ihre Erkenntniß unter den Gehorsam gebeugt haben; die vom Christen fordern, daß er, nachdem er die Lehren der Offenbarung im Glauben angenommen, sie nun zum Gegenstande seiner Vernunfterkenntniß mache, nicht etwa bloß, um unter steter Leitung des Glaubens die Dogmen der Religion ohne Ueberschreitung der Gränzen der Vernunfterkenntniß zu einer wahrhaft christlichen Wissenschaft zu bearbeiten, sondern um den menschlichen Geist vom vorgeblichen Kindheitszustand des

Glaubens zu emancipiren, ihn zu einer ihm ursprünglich zukommenden und im Keime angebornen Erkenntniß der Geheimnisse zu führen, ohne welche höhere Stufe seinen Rechten nicht vollständig Genüge gethan wäre.

Diese Grundsätze sind um so gefährlicher, weil sie den Schein an sich haben, durch speculative Begründung die Lehren des Christenthumes wissenschaftlich zu stützen, sie vor jeden Angriffen des Rationalismus sicher zu stellen und ein gewisses billiges Abfinden zwischen den Rechten der göttlichen Lehrauctorität und den Ansprüchen der menschlichen Vernunft zu treffen. Viele haben sich auch durch diesen Titel einer religiösen Philosophie täuschen lassen, ohne es zu erkennen, daß sie es hiebei auch wohl mit Leuten zu thun haben, die sich nur der christlichen Lehren als gewisser Hieroglyphen und Allegorien zur Darstellung pantheistischer und emanatistischer Lehren bedienen. Diese Grundsätze verhalten sich in ihren milderen Formen zum Naturalismus und Rationalismus, wie die Jansenistische Lehre zur Protestantischen, die Semipelagianische zur Pelagianischen, die Semiarianische zur Arianischen; oft ist sogar der Unterschied so gering, daß nur der Name und der äußere Schein von der wahren Lehre ihn ausmachen.

Schon der Apostel warnte seinen Jünger Timotheus vor der ψευδώνυμος γνῶσις, und so oft dieselbe, sei es in den stets wieder keimenden Zweigen der Gnosis, sei es in den rationalistischen Secten der Manichäer und Anomöer, wieder auftauchte, haben die Kirchenväter ihr gegenüber die Tradition der Kirche über die Natur des Glaubens auf das Bestimmteste ausgesprochen. Die Römische Kirche, der Hort der Rechtgläubigkeit, und der Felsen, auf den die Kirche gebaut ist, hat diese Afterspeculation an Johannes Scotus, Abälard, Raimundus Lullus und Raimundus von Sabunde verworfen. Erst neuerdings erklärte Gregor XVI. im Breve gegen Hermes, der päpstliche Stuhl verwerfe das Princip, quod statuit rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. Doch das Uebel, zu tief gewurzelt im Innersten des gefallenen Menschen, kehrt immer wieder, und hat von Neuem die Wachsamkeit und Sorge des apostolischen Oberhirten in Anspruch genommen.

Neben dem Hermesianismus sehen wir seit 1828 eine mit demselben in den Grundsätzen über Glauben und Wissen nahe verwandte Richtung sich zeigen, deren wohlbekanntes Haupt Anton Günther, Weltpriester zu Wien, ist. Seine ersten Jünger waren Dr. J. H. Pabst, der die Grundsätze der Schule in dem Bonner Organ der Hermesianer[1] darlegte und bis zu seinem vor dreizehn Jahren erfolgten Tod eine bedeutende literarische Thätigkeit nach

---

[1] „Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthumes?“ — zuerst in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie von Braun, Achterfeldt, dann besonders abgedruckt Cöln 1832.

Günther'schen Principien, etwas klarer als sein Lehrer, entwickelte; dann der als Prediger rühmlich bekannte J. Em. Veith, der mehr in populärer Weise die Günther'schen Lehren vorträgt. Seit 1849 wurde von Günther und Veith das philosophische Taschenbuch Lydia herausgegeben, das sich auch über politische Fragen verbreitet.

Seitdem wurden die Günther'schen Grundsätze beinahe in allen Theilen der Theologie und Philosophie von Anhängern des Systemes eingeführt. Eine Dogmatik erschien von Dr. Xaver Schmid zu Salzburg;[1] eine bedeutendere Schrift über Trinität gegen die Glaubenslehre von Strauß, von Prof. J. Zukrigl in Tübingen.[2] Eine exegetische Arbeit im Sinne der Günther'schen Schule besitzen wir von Professor G. K. Mayer in Bamberg.[3] Die Moral wurde bearbeitet von Dr. C. Werner, Professor in Sanct Pölten, von J. N. Ehrlich, Piarist und Professor zu Krems, und Zukrigl;[4] die politischen Fragen der Gegenwart in mehreren Aufsätzen der Lydia und von Ehrlich.[5] Für Metaphysik sind Ehrlich[6] und Dr. Merten, Professor der Philosophie zu Trier,[7] thätig gewesen; für Naturphilosophie Wilh. Gärtner, Geistlicher an der Universitätskirche zu Wien.[8] Zu diesen Schülern des Wiener Philosophen sind noch beizufügen: Dr. Trebisch,[9] Prof. Knoodt in Bonn, Dr. Ludwig Croy, Dr. Häusle, Hofkaplan in Wien,[10] Dr. Seb. Brunner, der in der Wiener Kirchenzeitung den Hohn als Hauptwaffe führt, und endlich der Domcapitular und Professor Dr. J. B. Baltzer in Breslau, ein ehemaliger Hermesianer, der sich mit Vorbehalt hinsichtlich des Factums bekehrte.[11]

---

[1] Katholische Dogmatik I. Band. Schaffhausen 1852.

[2] Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre. Wien 1847.

[3] Commentar über die Briefe des Apostels Johannes, Wien 1851.

[4] Werner, System der christlichen Ethik. Regensburg 1850. — Ehrlich, die neuesten Vorschläge zur Reform der philosophischen Ethik und empirischen Psychologie. Bonn 1847. — Zukrigl, die Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral. Tübingen 1850.

[5] Randglossen zu Julius Fröbel's System der socialen Politik. Krems 1850.

[6] Metaphysik. Wien 1841.

[7] Die Hauptfragen der Metaphysik in Verbindung mit der Speculation. Trier 1840. Grundriß der Metaphysik. Trier 1848.

[8] Die Welt, angeschaut in ihren Gegensätzen: Geist und Natur. Wien 1852.

[9] Die christliche Weltanschauung in ihrer Bedeutung für Wissenschaft und Leben. — Wien 1852.

[10] „Ist die bisherige Definition des Mysteriums in der Dogmatik stichhaltig?" — In der Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie der Facultät zu Wien. II. Band erstes Heft.

[11] Vgl. Rheinwald's acta historico-ecclesiastica saec. XIX. Jahrg. 1836 S. 288.

Die Gegner des Hermesianismus sind auch die ersten Gegner des Güntherianismus gewesen; so J. Hast [1] und Wilhelm von Schütz. [2] Es folgten Dr. Volkmuth in Bonn, [3] der sich dadurch Entgegnungen von Baltzer und Knoodt zuzog, [4] der verstorbene Professor Frings in Paderborn, der sich zunächst gegen die Merten'sche Metaphysik geäußert hatte, [5] dann Professor Michelis in Paderborn und Professor Mattes in Hildesheim, die es hart büßen mußten, die Galle und den Witz des Patriarchen der Ultraspeculativen gereizt zu haben, [6] und Ildephons Sorg, der Verfasser des Werkes: „Die Unhaltbarkeit des speculativen Systemes der Güntherianer", gegen den Dr. Croy die „theologischen Fäuste" schrieb. Dr. Xaver Schmid hatte es sich in seiner Günther'schen Dogmatik zum Geschäft gemacht, die Nicht-Güntherianer in beigefügten kritischen Blättern herauszufordern. Den vorwitzigen Angriff auf seine Dogmatik hat Prof. Dieringer in einer eigenen Erwiederung [7] gebührend abgewiesen.

Unter den neuesten Gegnern von Günther hat sich einen besonderen Namen erworben Dr. J. N. Oischinger. Er hatte in seiner Schrift: „Philosophie und Religion." Schaffhausen 1849 — die Trinitätslehre von Günther angegriffen. Dieser setzte ihm dafür den Vorwurf des Tritheismus entgegen. [8] Oischinger förderte nun ein ausführliches Werk über die Günther'sche Lehre an den Tag. [9] Allein Oischinger unterscheidet sich in den Principien über Glauben und Wissen von Günther gar wenig und gibt hierin demselben in der Hauptsache Recht. [10] Die einzelnen Lehrpunkte, worin Oischinger von Günther abweicht, sind zum Theile um kein Haar besser und sind eben ein Beweis, daß, solange man das falsche Princip nicht aufgibt, nur ein beständiger Wechsel der Irrthümer statthaben wird, und stets neue Formen derselben an den Tag gefördert werden.

Besonderes Verdienst erwarb sich endlich Dr. F. J. Clemens, Privatdocent in Bonn, durch seine treffliche Darlegung und Widerlegung der Günther'-

---

[1] Ueber die historische Auffassung und das wissenschaftliche Erfassen des Christenthumes, ein Beitrag zur Würdigung der Speculation der Günther'schen Schule. Münster 1834. (Gegen Pabst's Werk: „Gibt es 2c.")

[2] Hegel und Günther. Leipzig 1842.

[3] Kritik der Günther'schen Erlösungstheorie.

[4] Beide in der „Katholischen Vierteljahrsschrift für Wissenschaft und Kunst." Cöln 1848.

[5] Entstehung und Bedeutung der Negation. Mit Rücksicht auf den Grundriß der Metaphysik von Dr. Merten (Münster'sche Katholische Zeitschrift 1851). Wogegen Merten: Der sel. Frings und sein Freund als Antigüntherianer. Trier 1852.

[6] Mattes, Recension des Eurystheus und Herakles. Tübinger Quartalschrift 1844 3. Heft. Dagegen Günther, Vorschule II. 508 – 524, gegen Michelis Lydia 1852 S. 353.

[7] Dogmatische Erörterungen mit einem Güntherianer. Mainz 1852.

[8] Lydia 1849 S. 384.

[9] Die Günther'sche Philosophie 2c. Schaffhausen 1852.

[10] S. die Vorrede u. S. 388 ff.

schen speculativen Theologie.[1] Er befolgte dabei den richtigen Grundsatz, daß eine einfache Zusammenstellung von Originalstellen und Entgegenstellung der treffenden kirchlichen Definitionen das geeignete Mittel sei, auf kürzestem Wege zum Ziele zu kommen.

Der Spiegel, den Dr. Clemens den Güntherianern vorhielt, scheint ihnen nicht angenehm gewesen zu sein. Seiner Schrift folgte eine Gegenschrift von Professor Baltzer auf dem Fuße nach,[2] mit dem Motto aus Körner's Leyer und Schwert: „Die Schlacht geht an!" Wir müssen gestehen, durch diese Apologie des Güntherianismus sehr wenig befriedigt worden zu sein. Wir hätten geglaubt, die Aufgabe des Apologeten wäre gewesen, in den von Dr. Clemens gegebenen Belegen seiner Anklage einen katholischen Sinn nachzuweisen. Dieses hat nur hinsichtlich eines sehr unbedeutenden Theiles derselben statt. Dagegen ist das Buch voll Klagen über das Unrecht, das dieser Laie dem bald siebenzigjährigen Priestergreis Günther anthue, sowie seinen Schülern, die doch unbescholtene Priester und Lehrer seien. — Wir sind durchaus nicht Freunde von vorwitzigen Laien, welche, ihre Stellung vergessend, sich zu Lehrern und Regierern in der Kirche aufwerfen wollen, wissen aber eben so gut, daß wir nach der jüngsten Encyclica des heiligen Vaters an die französischen Bischöfe alle Bemühungen, den Glauben der Kirche zu vertheidigen, zu unterstützen haben, auch wenn sie von Laien herrühren, wenn diese dabei nur ihrer Stellung in der Kirche gemäß sich benehmen, und daß wir, im Falle Solchen Irrthümer bei allem guten Willen entschlüpfen, sie mit Mäßigung eines Besseren belehren sollen. Daß Günther und seine Schüler ganz wackere Priester sind, läugnen wir nicht, glauben aber, es thue Nichts zur Sache, da wir nicht von ihrer Person, sondern von ihrer Lehre sprechen.

Das Wiener und das Salzburger Kirchenblatt unterließen es auch nicht, auf die Angriffe von Oischinger und Clemens zu antworten. Es wäre zu wünschen, daß diese Apologieen einen Ton gewählt hätten, der einen besseren Begriff von der Polemik der Güntherianer gäbe.

Schon im vorigen Jahre verlautete, der h. Vater habe dem hochwürdigsten Bischof von Trier aufgetragen, dafür zu sorgen, daß in seinem Seminar nicht Günther'sche Grundsätze vorgetragen würden. Dieses erste Vorzeichen erregte allgemeine Erwartung, und mit Spannung sieht man einem Urtheile entgegen. Möge die Stille, die von da an herrschte und nur von wenigen Zwischenreden unterbrochen wurde, nicht der Vorbote eines neuen Sturmes sein! — Indem wir es unternehmen, auf's Neue eine Darstellung und Widerlegung des Günther'schen Systems zu geben, glaubten wir, nachdem verschiedene Wege dazu eingeschlagen worden, einen noch sicherern versuchen zu müssen. Man hat sich

[1] Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Cöln 1853.

[2] Neue theologische Briefe an Dr. Günther. Ein Gericht für seine Ankläger. Erste Serie. Breslau 1853.

oft Günther'scher Seits beklagt, daß die Aussprüche Günther's mißverstanden, ihm Das, was er widerlege oder anführe, beigelegt, und keine Rücksicht auf die katholischen Stellen in seinen Schriften genommen werde. Wir geben daher die Günther'schen Sätze in einer systematischen Ordnung; auf diese Weise erhält jeder derselben seine Erklärung von selbst aus dem Zusammenhange; und auf gleiche Weise werden wir evident herzustellen suchen, in welchem Sinne die katholischen Ausdrücke nach den Principien des Dualismus zu verstehen sind.

II.

Grundsätze der Kirche über Glauben und Wissen.

Die menschliche Vernunft muß ohne Zweifel die Principien in sich tragen, welche ihr als Erkenntnißmittel alles Dessen dienen müssen, was zur Erreichung des wesentlichen und natürlichen Zieles des Menschen nothwendig ist. — Widrigenfalls wäre der Mensch ein ursprünglich krüppelhaftes, in sich mangelhaftes, der Hand des Schöpfers unwürdiges Wesen. Der Fall hat den Menschen nicht so geschwächt, daß er zum Thiere herabgesetzt worden wäre, und die katholische Kirche hat deßwegen gegen Protestanten und Jansenisten stets den Satz festgehalten, daß die Vernunft durch den Fall nicht völlig erstickt, noch die Freiheit völlig genommen worden sei, daß der gefallene Mensch einige Vernunftwahrheit erkennen, einiges natürlich Gute thun kann, und daß die absolute Unfähigkeit zum Guten, welche der Fall herbeigeführt hat, von dem übernatürlichen, zur Erreichung der göttlichen Anschauung befähigenden Guten gilt.[1] Allein auf der anderen Seite steht es durch die tägliche Erfahrung und die Geschichte eben so fest, daß die menschlichen Vermögen nicht so selbstständig und aus sich mächtig sind, um sich ohne Hilfe von Außen zu entwickeln und vollkommen zu bethätigen. Allerdings trägt der Mensch die Principien in sich, welche nothwendig und genügend sind, um seine natürliche Bestimmung zu erlangen; die Denk- und Willenskraft des Menschen reicht aber nicht aus, um stets vollständig, sicher, allgemein, schnell Gebrauch von diesem angeborenen Lichte zu machen. Wie die Pflanze zu ihrem Entstehen und ihrem Wachsthume stets der äußeren Einflüsse des Lichtes, der Wärme, des Regens bedarf, ohne deßhalb ein in sich und ursprünglich mangelhaftes Wesen, das kein inneres Lebensprincip in sich hätte, zu sein, so bedarf der Mensch einer äußeren Einwirkung von Seite der Gottheit: seine Vermögen sind nicht todte Kräfte, sie wirken zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung; aber dann erst, wenn die nothwendigen Bedingungen vorhanden sind, ohne welche sie ihre Wirksamkeit nicht vollständig entfalten können. Es bedarf daher der Mensch auch zur

---

[1] Bajus prop. 55: Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur.

Erkenntniß der Vernunftwahrheiten von Gott und seiner natürlichen Bestimmung einer Offenbarung. Nur ist die Nothwendigkeit derselben keine so absolute, wie bei der Pflanze, hinsichtlich ihrer äußeren Entwickelungsmittel, weil der Mensch immerhin ein bei Weitem selbstständigeres und weniger maschinenartiges Wesen als eine Pflanze ist, weil das Wesen der Erkenntniß und der Freiheit nothwendig macht, daß eine gewisse Selbstständigkeit dem entsprechenden Vermögen bleibe.

Ist nun schon zur Erkenntniß natürlicher Wahrheiten, welche doch aus den Principien der Vernunft deducirt werden können, eine göttliche Offenbarung nothwendig, so ist dies noch weit mehr, ja absolut der Fall, wenn es sich um Wahrheiten handelt, welche die Erkenntnißkräfte der angeborenen Vernunft gänzlich übersteigen, um freie Rathschlüsse der Gottheit hinsichtlich des Heiles der Menschen, welche sich nicht aus den Principien der Vernunft, der Natur Gottes und des Menschen nothwendig und a priori deduciren lassen. Vorausgesetzt, die göttliche Güte will den Menschen zu einer höheren Stufe von Heiligkeit und Seligkeit erheben, als diejenige ist, zu welcher sie ihn in Folge der Erschaffung und der mit der Erschaffung gegebenen Natur führen müßte; vorausgesetzt, Gott bestimmt dem Menschen das Gnadengeschenk höherer Gottähnlichkeit, der Adoption zum Sohne Gottes: so muß diese übernatürliche Bestimmung dem zu adelnden und zu erhebenden Geschöpfe bekanntgemacht werden, es muß wissen, wohin es seine Bestrebungen zu richten hat, es muß sein gnadenvolles Verhältniß zur Gottheit erkennen. Diese höhere Ordnung der Dinge, welche Gott in der That einführen wollte, hat nun ihre besonderen Veränderungen erfahren. Die Mittel zur Erreichung dieser erhabenen Bestimmung sind uns im Stammvater gegeben gewesen, der mit dem natürlichen Leben das höhere, übernatürliche uns übergeben sollte. Wir verloren sie in ihm durch seinen Fall; Gott sandte aus freier Barmherzigkeit seinen Sohn, um uns zu erlösen. Die Erkenntniß dieser sämmtlichen Thatsachen, die Lösung der Frage, ob sie statthatten und von welcher Art sie sind, kann nicht aus der Vernunft hervorgehen: denn wie nur der Geist des Menschen weiß, was er in seinem Inneren beschließt, so auch kennt nur der Geist Gottes die Rathschlüsse der Gottheit.[1] Freie Thaten sind überhaupt kein Gegenstand, den wir aus den Vernunftprincipien deduciren können, weil sie in keiner nothwendigen Verbindung mit ihrer Ursache stehen.

Zur Erreichung eines übernatürlichen Zieles ist es ferner nothwendig, daß der Mensch durch Glauben, Hoffnung und Liebe einer diesem Ziele entsprechenden Ordnung seinem Gotte diene.[2] Ein so hoher Preis sollte nur einer ihm proportionirten

---

[1] I. Cor. 2, 9–12. 16.

[2] Bajus prop. 23: Absurda est eorum doctrina, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret.

Tugend ertheilt werden. Daher wurde dem Menschen eine Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß durch den Glauben an Wahrheiten zugestanden, welche einer übermenschlichen Sphäre angehören, die er nicht durch seine geschöpflichen Kräfte, sondern nur durch Mittheilung der Gottheit und durch Unterwerfung unter ihre göttliche Lehrauctorität erkennen kann. Außerdem ist die Erkenntniß der Thatsachen der Offenbarung nicht möglich ohne die Kenntniß mancher Geheimnisse der Gottheit, wie z. B. die Kenntniß der Erlösung nicht möglich ist ohne Kenntniß des Sohnes Gottes und seiner gnadenreichen Menschwerdung zur Erlösung des Menschengeschlechtes. Hier ist also eine Offenbarung absolut nothwendig, in der Voraussetzung, daß Gott den Menschen zu jenem übernatürlichen Ziele erheben wollte; und ob dieser Fall wirklich eingetreten ist oder nicht, kann der Mensch auch nur durch eben diese Offenbarung erfahren.

Wir haben also eine doppelte Nothwendigkeit der Offenbarung anzunehmen, sowohl bezüglich solcher Wahrheiten, welche die Vernunfterkenntniß übersteigen, als auch bezüglich jener, die zum Umkreis derselben gehören, um sie leichter, sicherer, allgemeiner, vollständiger zu erkennen. In beiden Fällen kann die Annahme nicht aus inneren Gründen, aus Motiven der Vernunft statthaben; in ersterem Falle, weil keine solche möglich sind; in letzterem, weil, obgleich die Annahme aus Vernunftgründen möglich ist, sie dennoch hier nicht zur Anwendung kommt, indem die genannten Objecte nicht insoferne sie aus den Vernunftprincipien hervorgehen, sondern insoferne sie geoffenbart worden sind, in Betracht kommen.

Die geoffenbarten Wahrheiten werden also aus dem äußeren Grunde der Lehrauctorität des sich offenbarenden Gottes angenommen, also durch Glauben, d. h. durch eine Annahme, welche sich auf das Zeugniß eines Andern stützt.

Die Vernunft ist allerdings insoferne bei der Bildung des Glaubensactes thätig, als sie vor dem Glauben prüfen muß, ob Gott sich geoffenbart habe. Sie hat aus den Erweisen göttlicher Allmacht und Allwissenheit, welche Gott der Offenbarung als Kennzeichen beigibt, die Thatsache der Offenbarung zu erhärten und auf diese Weise nachzuweisen, daß die Pflicht, zu glauben, eintrete. Allein die Gründe, welche sie zu diesem Urtheile bewegen, sind nicht das innere Motiv des Glaubensactes selbst, sie sind nur Vorbedingungen des Glaubens (praeambula fidei), sie sind motiva credibilitatis, nicht motiva fidei. Das innere Motiv des Glaubensactes, das die Annahme der geoffenbarten Wahrheiten zum Glauben macht, ist die Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes, der zu uns durch seine Offenbarung gesprochen hat.

Dieses Verhältniß ändert sich nach angenommenem Glauben keineswegs. Der Glaube ist nicht etwa eine Annahme aus bloß subjectiven Gründen, eine Annahme, die bloß ihren Grund im Gefühl, in der Sehnsucht nach Höherem hätte; nicht ein Kindheitszustand der nicht reflectirenden Erkenntniß, der dem Mannesalter der sich bewußten, kritisch prüfenden und speculativ ergründenden Vernunft weichen müßte. Der Grund seiner übermenschlichen Gewißheit ruht

in Gott selbst; er ist erhaben über jeden Fortschritt der menschlichen Erkenntniß, unwandelbar wie das Wort Desjenigen, von dem er stammt. Der Glaube ist das Fundament der Rechtfertigung Aller, die gerechtfertigt werden, des Gelehrten wie des Ungelehrten, des Bauern wie des Theologen, des Kindes wie des Erwachsenen. Der Glaube ist in seinem Wesen verschieden vom Wissen und von demselben unabhängig, weil auf einem ganz verschiedenen Motive beruhend; und doch ist er wiederum ein Wissen, weil Mittheilung des göttlichen Wissens und in seiner übermenschlichen Gewißheit jede menschliche Evidenz und Gewißheit virtuell einschließend.

Der Mensch erhält durch die Offenbarung Kenntniß von gewissen höheren Wahrheiten; er lernt, daß es so sei. Allein damit ist es ihm nicht gegeben, den letzten Grund zu finden, warum es so sei. Ein Theil der Offenbarungslehren ist und bleibt stets im eigentlichen Sinne des Wortes Geheimniß auch für die Gesammtmenschheit und für alle Entwicklungsstufen derselben, also für den menschlichen Geist schlechtweg, insoferne es sich um die inneren Gründe der geoffenbarten Wahrheiten handelt. Der Mensch kann wohl beweisen, daß diese Wahrheiten nicht gegen die Vernunft sind, weil Beide, Vernunft und Offenbarung, von demselben Urquell aller Wahrheit herrühren, und Beide sich folglich niemals widersprechen können. Der Theologe kann Hypothesen über den innern Grund der Mysterien aufstellen, ihren Zusammenhang unter sich nachweisen, sie möglichst in ein System ordnen: niemals aber sie vollständig a priori beweisen. Der letzte Grund der Annahme wird hier stets das Zeugniß Gottes sein.[1] Selbst bei jenen Wahrheiten, welche die Vernunft aus inneren Gründen beweisen kann, welche aber uns zu schnellerer, gewisserer, vollständigerer Erkenntniß auch geoffenbart wurden, ist dasselbe der Fall, indem sie, soweit sie Gegenstand des Glaubens und der Theologie sind, nur insoferne in Betracht gezogen werden, als sie uns durch die Offenbarung bezeugt werden.

Wer auf eine andere Weise die geoffenbarten Lehren vortragen und vertheidigen wollte, und etwa vermeinte, sie damit besser und sicherer festzustellen, der würde der Offenbarung selbst entgegentreten, während sie es zuletzt ist, welche uns über die Natur der Wahrheiten, die sie uns mittheilt, belehren muß. Es ist deutliche Lehre der Schrift, daß manche Wahrheiten der Offenbarung Mysterien sind (vergleiche I. Tim. 3, 16. 6, 16; Johann. 1, 18; I. Cor. 2, 7. 4, 1. 15, 51 2c.), und wenn sie wiederum sagt, diese Geheimnisse seien offenbar geworden, so gilt dieses von der Thatsache, nicht vom letzten, inneren Grunde. Die Väter, deren einstimmige Lehre Glaubensregel ist, haben die göttliche Trinität, die Menschwerdung, die Erbsünde und andere, Allen wohlbekannte Lehren niemals anders vorgetragen und vertheidigt, als daß sie vor Allem auf die Unerforschlichkeit Gottes und auf die Nothwendigkeit, den Aussagen Gottes von sich selbst zu glauben, hinweisen. Den Anomöern,

---

[1] I. Cor. 2, 5.

Manichäern, dem Johannes Scotus und Abälard gegenüber haben Gregor von Nyssa, Ephräm der Syrier, Basilius, Epiphanius, Augustin, Bernhard auf die nothwendigen Gränzen der Vernunft hingewiesen. Der Raum dieser Blätter erlaubt nicht, die Zeugnisse einzeln aufzuzählen: es handelt sich um eine notorische Thatsache, welche keiner der Gegner läugnet, sondern dieser Grundsatz wird nur als ein subjectiver Standpunkt behandelt, den man längst überwunden habe. Dieser Charakter der Haupt-Offenbarungswahrheiten als Mysterien ist aber nicht so aufzufassen, als ob sie bloß relativ solche seien, wie jede noch nicht durch Forschung aufgehellte Wahrheit ein Geheimniß ist, und als ob der menschliche Geist wenigstens in fortschreitender Entwicklung zur inneren Erkenntniß derselben gelangen könnte. Sie sind auch nicht bloß Mysterien in dem Sinne, in welchem irgend welche Eigenschaft Gottes stets die menschliche Erkenntniß übersteigt. Denn die Wahrheiten von Gott, welche in diese Sphäre fallen, sind von der Art, daß die Vernunft die Gründe einigermaßen erkennen kann, wenigstens soweit, als nothwendig ist, um die Thatsache festzustellen, wenn sie auch niemals das volle Wesen derselben ergründet; bei den Mysterien der Offenbarung dagegen kann die Vernunft nicht einmal aus sich die Thatsache erkennen, sondern nur durch den Unterricht der Offenbarung. Aber auch dieser eröffnet ihr nicht den Weg, die letzten Gründe zu durchschauen, weil im menschlichen Geist keine Principien sind, aus denen man sie deduciren könnte. Man kann sich nicht darüber täuschen, daß dieses der Sinn ist, in welchem die Schrift und die Väter von Geheimnissen des Glaubens sprechen. Allerdings haben sie gegen Häretiker, die das offen Widervernünftige ihrer Irrthümer durch die Nothwendigkeit zu glauben decken wollten, wie z. B. Theodoret gegen die Eutychianer, das Recht der Vernunft vertheidigt, aber nur zu negativer Prüfung solcher Lehren. Wenn Augustinus und nach ihm Anselm sagen, auf den Glauben folge der intellectus, so vergesse man nicht, daß Jener nach seinem Zwecke, gegen die Manichäer zu streiten, diesen Satz so versteht, daß die Hauptbetonung auf der Nothwendigkeit des Glaubens liegt. Dieser intellectus ist eben die Kenntniß höherer Dinge, welche die Offenbarung gibt, mehr eine Kenntniß des d a ß! als des w i e? — in letzter Beziehung eben so weit, als es einer gläubigen und bescheidenen Forschung möglich ist. Augustin versteht in vielen Stellen deutlich darunter die Erkenntniß im anderen Leben, welche der Lohn des Glaubens ist.

Mit Einem Worte, wenn wir der Offenbarung und des Glaubens nothwendig bedürfen, um die Heilswahrheiten anzunehmen, so bedürfen wir derselben fortwährend auch nach der Annahme, weil dieselben Gründe, welche anfangs diese Hilfe nothwendig machen, ebenso nach angenommenem Glauben fortwähren, wie sie vorher uns an die Hilfe der Auctorität gewiesen haben.

Dieses vorausgesetzt, ist es eine Selbsttäuschung oder eine Täuschung Anderer, wenn man vermeint, die Geheimnißlehren a priori deduciren und den Beweis aus inneren Gründen über die Stufe einer Hypothese fördern

zu können. Entweder wird man die Dogmen ummodeln, um sie in die beschränkten Formen der menschlichen Vernunft hineinzwängen zu können, oder man wird Etwas für einen stringenten Beweis halten, was vor einer strengeren Prüfung nur höchstens eine Wahrscheinlichkeit oder Convenienz herausstellt. Alle Versuche dieser Art sind damit ausgegangen, daß man von der kirchlichen Lehre nur einige Ausdrücke, keineswegs aber den eigentlichen Sinn beibehalten hat; wie sie auch meistens von Unkenntniß oder absichtlicher Vernachlässigung der positiven kirchlichen Bestimmungen begleitet sind.

Wir verwahren uns hiebei feierlich vor der Anklage, als ob wir Feinde der Speculation oder der Wissenschaftlichkeit wären. Wir wollen aber eine Speculation, die sich stets auf die Lehren der Offenbarung basire, und zwar nicht bloß zum Scheine, sondern mit Strenge und Consequenz. Wir halten dafür, daß man den Charakter unserer Wissenschaft gänzlich verkenne, wenn man ihren positiven Charakter außer Acht läßt, ebensogut wie man sie zerstört, wenn man eine innerhalb der Gränzen des Möglichen sich haltende Speculation aus ihr verbannen wollte. Wir halten es eben für die Aufgabe der Theologie in unserer Zeit, beide Elemente besser und inniger miteinander zu verbinden, als es in manchen früheren wissenschaftlichen Versuchen geschah, bei denen der eine Theil auf Kosten des anderen bevorzugt wurde.

Dieses die Darstellung der Grundsätze über Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, wie sie in der katholischen Kirche von jeher vorgetragen wurden; dieses der sichere Weg, den unsere Väter gegangen sind, der Pfad, den niemals ein Theologe verlassen hat, der mit Consequenz sich der Kirche anzuschließen, die Einsicht und den guten Willen hatte. Sehen wir, was uns dafür von der Günther'schen Schule angeboten wird.

III.

Die Günther'sche Schule über Glauben und Wissen.

Günther und seine Schüler unterscheiden wohl eine doppelte Offenbarung, eine primitive oder Uroffenbarung in der Schöpfung und eine secundäre in der Geschichte; letzterer und ihrem Inhalte wird wohl auch der Name „supranatural“ [1] gegeben. Allein in einem Systeme, welches eine Vernunfterkenntniß aller Dogmen aus inneren Gründen zuläßt, kann von einer Uebernatürlichkeit der Offenbarung im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Die Offenbarung ist eben supranatural, weil der menschliche Geist überhaupt ein relatives und

[1] Pabst: Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums? S. 8.

creatürliches Wesen ist, das der Erkenntniß des Anderen zu seinem Selbstbewußtsein bedarf.[1] Alles Leben ist ja nach Pabst ein supranaturales,[2] weil Bewußtsein oder Streben nach Bewußtsein. Die nothwendige Folge ist, daß die zweite Offenbarung zur Belehrung des Menschen mehr oder minder überflüssig wird, und dies wurde von Günther mit der größten Unumwundenheit ausgesprochen.

Nach Günther kann der Geist die Grundansicht des Christenthums über das Verhältniß des Geistes zu Gott als das Resultat freier Forschung gewinnen, und sich zu dem dazu erforderlichen Höhe- und Gesichtspunkt durch sich selbst erheben: er muß nicht ausschließlich erst vom Christenthum dazu erhoben werden;[3] der Mensch ist sich selbst der Schlüssel zum Eingange in das Heiligthum des Grunddogma's der christlichen Lehre.[4] Die sogenannte übernatürliche Offenbarung ist nicht da, um die natürliche Offenbarung wegen ihrer Unzulänglichkeit zu ergänzen, sondern zur sittlichen Reformation des Geschlechtes; nicht zur Kenntniß der Bedingungen zur Restauration des Geschlechtes, sondern zur Realisirung derselben, zur Befreiung von Schuld und Strafe. Ihr Zweck ist kein theoretischer, sondern ein ethischer;[5] daher steht der Auctorität Christi im Geschlechte und der seines Stellvertreters, des heil. Geistes, in der Kirche die Auctorität des creatürlichen Geistes mit dem Rechte zur freien Forschung an der Seite.[6] Es ist wohl auch die Rede von einer Nothwendigkeit theoretischer Offenbarung für den Fall, daß die Sünde in ihrem Gefolge Unglauben und Aberglauben mit sich führte.[7] Allein hierunter ist nicht die Erbsünde zu verstehen, sondern „der persönliche Verfall der Nachkommen des Urmenschen". Es wird auch zugleich bemerkt, daß diese Nothwendigkeit nur eine hypothetische ist, also keine absolute, aus der Uebernatürlichkeit der Offenbarungswahrheiten hervorgehende.

Wir lernen also von Günther das Neue, daß Christus nicht gekommen ist, um neue Wahrheiten zu lehren, sondern lediglich zur sittlichen Restauration der Menschheit; während doch Johannes uns lehrt, daß der Eingeborene uns vom Vater verkündigt habe, weil diesen Niemand sehe,[8] während sein Lehramt so vielfach von den Propheten verkündigt wird, während der Apostel in den Vortrag der Geheimnißlehren den vorzüglicheren Theil seines Berufes setzt.[9] Das aber

---

[1] Ebd. S. 7. 8.

[2] Pabst: Der Mensch und seine Geschichte. S. 21.

[3] Eurystheus und Herakles. S. 251.

[4] Janusköpfe. S. 136.

[5] Ebd. S. 276. Vorschule I, S. 393. II, S. XXIII.

[6] Janusköpfe. S. 120.

[7] Ebd. S. 277.

[8] Joh. 1, 18; 6, 46; 7, 28. 29. Vgl. Matth. 11, 27.

[9] I. Cor. 1, 17.

heißt doch wahrlich die Lehre der älteren Theologen verdrehen, wenn man behauptet, sie verlangten eine übernatürliche Offenbarung, um die natürliche zu flicken. Eben weil diese Offenbarung eine übernatürliche sein soll, ist sie nicht bloß wegen der Unzulänglichkeit der natürlichen gegeben worden. Wie aber die behauptete Nothwendigkeit eines göttlichen Unterrichts auch über die natürlichen Wahrheiten die menschliche Erkenntniß nicht zu einer verkrüppelten, in sich mangelhaften Kraft mache, ist bereits früher auseinandergesetzt worden.

Die Mysterien sind in dem Sinne und nach dem Worte der Günther'schen Schule nicht absolut solche,[1] nicht übervernünftig:[2] ein Satz, in dem ein doppelter Sinn liegt. Allerdings werden uns die Mysterien durch die Offenbarung bekannt, und sie müssen auch vor der Offenbarung von der Art sein, daß sie uns bekannt gemacht werden können. Denn wären sie über jeden Umkreis unserer Vernunft, auch über den außerordentlichen (potentia obedientialis), so würden sie uns nicht einmal geoffenbart werden können. Allein dieses Alles gilt von der Kenntniß des „daß", nicht von der Kenntniß des „wie" nach den letzten Gründen. Es ist nicht erbaulich, zu sehen, wie die Güntherianer gegen die Unbegreiflichkeit der Mysterien gerade dieselben Argumente anwenden, welche die Deisten und Naturalisten aller Zeiten gegen die Mysterien überhaupt anwandten. Und in der That, was beabsichtigen sie Anderes, als das Mysteriöse vom Mysterium zu entfernen, und folglich das Mysterium zu zerstören?

Wir finden zwar gar manche Stellen, wo die Güntherianer, um das katholische Gefühl nicht gar zu schroff zu verletzen, uns betheuern, das „wie?" bleibe stets Geheimniß, nur die Erkenntniß des „warum?" (wodurch und wozu?) sei uns gegeben.[3] Der Mensch würde, selbst mit der Wünschelruthe der Speculation bewaffnet, in seinen Forschungen nach den letzten Gründen seines Daseins und folglich auch seines historischen Bestandes überall und immer auf eine Antinomie stoßen.[4] Wir lesen, daß die Art der Geburt Christi aus der Jungfrau nicht zu verstehen sei,[5] daß man nicht die Erlösung demonstriren wolle, sondern bloß die Erlösbarkeit,[6] daß Christus überhaupt das große Mysterium und Sacrament des Geschlechtes sei.[7]

Allein man fasse nur die Gründe in's Auge, um deren willen die Mysterien solche sein sollen, und man wird alsbald erkennen, in welchem Sinne ein Güntherianer sie also benenne. Diese Gründe sind:

1) Die Naturpsyche im Menschen, welche nur zum **Begriffe** sich erhebt, aber nicht zur **Idee**, zur Erkenntniß des Grundes durch das Selbstbewußtsein,

---

[1] Pabst: Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums? Cöln 1832. S. 47.
[2] Schmid: Dogmatik. S. 78 Anm.
[3] Janusk. S. 273. Eur. u. Her. S. 3. Pabst: Gibt es u. s. w. S. 8.
[4] Letzter Symb. S. 216.
[5] Schmid: Dogmatik. S. 73.
[6] Janusk. S. 273 Anm.
[7] Letzter Symb. S. 217. Pabst: Adam und Christus. S. 87, 160, 161.

kann solche Wahrheiten nicht begreifen. Dieses ist Sache des Geistes, in den Armen des Begriffes aber, unter der verallgemeinernden und verflachenden Behandlungsweise finden die Ideen nicht ihre Verklärung, wohl aber ihre Entseelung.[1]

2) Das „wie?" muß ein Geheimniß bleiben, weil im menschlichen Geiste, als bedingtem Wesen, die Momente der Reflexion (der höheren wie der niederen) nie und nimmer mit den Momenten des Lebens zusammenfallen können, eben weil der Geist, in seiner Bedingtheit, in die Lebensthätigkeit versetzt wird, ohne es zu wollen.[2]

3) Die Erkenntniß des Geistes ist ursprünglich gegeben, unwillkürlich, nothwendig, und es kommt der Mensch dazu, ohne das „wie?" und „warum?" zu wissen. Es liegt deßhalb auch etwas Mystisches, Geheimnißartiges in ihm, wie in allem Unbegreiflichen, weil noch nicht Begriffenen. Allein — so bleibt es nicht immer.[3]

Man sieht, die Gründe sind solche, die sich im Ganzen auf die Endlichkeit und Abhängigkeit des menschlichen Geistes zurückführen lassen. Diese wird aber nicht speciell hinsichtlich der Geheimnißlehren in Anspruch genommen, denn nach Günther ist die Trinität nicht mehr Geheimniß, als die Existenz Gottes.[4] Es ist sonach jene allgemeine Grenze, welche der menschliche Geist in der Erkenntniß Gottes überhaupt antrifft, es mag Wahrheiten betreffen, bei denen Thatsache und Grund über die menschliche Erkenntniß hinausliegen, oder nicht. Gibt auch Günther zu, daß das Factum Gegenstand des Glaubens sei, daß die Thatsache der Erlösung nicht a priori deducirt werde, so soll dennoch der Inhalt, der Grund stets Gegenstand des Wissens bleiben, und die Thatsache ist Gegenstand des Glaubens „als historische Thatsache".[5] Christus ist das große Geheimniß des Geschlechtes, weil er „als Menschensohn eine unmittelbare Setzung Gottes, eine neue Schöpfung auf dem Boden der alten war", also in demselben Sinne, in welchem jedes Werk Gottes ein Geheimniß ist, es mag zur ordentlichen oder zur außerordentlichen und übernatürlichen Weltordnung gehören. — Christus steht außer und über dem Geschlechte, aber nicht außer und über der Wissenschaft des Geschlechtes. Alles Mysterium ist Erscheinung im Leben der Natur — nicht zu erklären unmittelbar aus dem Leben der Natur.[6] Die Mysterien sind solche, wie alle anderen Wahrheiten von Gott: Antinomieen findet ja der Mensch „überall und immer in dem Forschen nach den letzten Gründen seines Daseins"; „dieser Gesetzesstreit wird

---

[1] Letzter Symb. S. 325, 299, 331.
[2] Janusk. S. 273.
[3] Letzter Symb. S. 122.
[4] Janusk. S. 275.
[5] Janusk. S. 276.
[6] Pabst: Gibt es u. s. w. S. 47, 48.

sich im Bewußtsein überall geltend machen, wo die Lebensprincipe im Gegensatze der Wesensverschiedenheit stehen". [1] Das Mysterium hat also Nichts vor andern Wahrheiten voraus; bei jeder Art von Wahrheiten wird die Frage um das „wie?" mit einigem Dunkel bedeckt bleiben. Und damit wir auch nicht meinen, daß es mit der Reservation des „wie?" zu strenge zu nehmen sei, erinnert uns Pabst,[2] daß die Wissenschaft kein re..tes und bescheidenes „wie?" abweisen dürfe.

Die Consequenz hievon ist, daß die Günther'sche Schule durchweg annimmt, die Geheimnisse des Glaubens ließen sich ebensogut positiv beweisen, wie negativ vertheidigen, d. h. als nicht der Vernunft widerstrebend nachweisen.[3] Sie können und sollen aus inneren Gründen bewiesen werden, nicht zwar mit dem Begriff, sondern mit der Idee.[4] Die bloß positiven Beweise sind nicht genügend für die Forderungen des Denkgeistes. Jede Vermittlung ist für Günther soviel als keine, in der Wissenschaft, wenn sie in einer bloßen Appellation an die freie That Gottes für eine Thatsache Gottes besteht.[5]

Gleiches gilt consequenterweise auch von den Wundern; auch sie sind bloß relativ solche. Wozu auch übernatürliche Kennzeichen für eine bloß natürliche Offenbarung? „Alles Wunder ist: neue Schöpfung auf Grund der alten — außer und über der Natur und doch in der Natur, dieses ist immer als der positive Charakter des Wunders erkannt worden — was aber in und aus der Natur ist, muß in und aus der Natur verstanden werden können."[6] Die Wunder sind bloß Wiederherstellung des durch den Fall gestörten natürlichen Zustandes,[7] also gibt es keine Wunder, die übernatürlich quoad substantiam seien: alles Leben ist supranatural.[8] Der nothwendige Causalnexus der Naturerscheinungen wird durch das Wunder nicht aufgehoben.[9] Nur Ein Wunder ist: Christus, weil er auf eine andere Weise aus dem Geschlechte begriffen wird, als ich und du; doch begriffen wird er in seiner Weise (d. h. als neue Schöpfung im Geschlechte), indem das „wie?" und „warum?" des Eintrittes Christi in das Geschlecht, sowie das „wie?" und „warum?" des Eintrittes des Geschlechtes in ihn aus dem Geschlechte erkannt wird.[10]

Was nun Christus als Thatsache der Erlösung (nicht als Lehrer) an Wahrheit Neues der Menschheit gebracht hat, das soll dieselbe unter Leitung

---

1 Janusk. S. 390.
2 Ad. u. Chr. S. 101.
3 Eur. u. Her. S. 220, 328.
4 Ebd., Janusk. S. 139. Pabst: Gibt es u. s. w. S. 29, 36.
5 Letzter Symb. S. 39.
6 Pabst: Gibt es u. s. w. S. 48, 49.
7 Ebd. S. 50. Janusk. S. 89.
8 Pabst: Der Mensch und seine Geschichte. S. 21.
9 Pabst: Gibt es u. s. w. S. 51.
10 Ebd. S. 49, 50.

des heiligen Geistes, der die Erlösung zu vollenden hat, intensiv, extensiv und protensiv zu ihrem Eigenthume machen. Christus, das Dogma aller Dogmen, muß in einer der Intelligenz der Menschengattung entsprechenden Form in einen Organismus von Wahrheiten auseinandergelegt werden, und diese einzelnen Wahrheiten sind die Dogmen. Factoren der Dogmenbildung sind zwei: der heilige Geist und der Menschengeist. Der Geist Gottes macht, daß die Wahrheit nicht untergehe, sondern entwickelt werde; der menschliche Geist hat die Wahrheit zu erfassen und zu assimiliren.[1] Hiernach sind nach Günther[2] die Grundsätze über die Bildung der Dogmen festzusetzen: „Der einzelne Lehrbegriff ist das Product der Wechselwirkung zwischen den Grundanschauungen, die im Christenthum als einer welthistorischen Thatsache in Leben und Lehre liegen, in ihrer Sollicitation auf den menschlichen Geist, und zwischen der Rückwirkung des letzteren, um jenes im Christenthume Gegebene in seine Gewalt zu bekommen. Nicht jedes Product aus jenem intellectuellen Lebensverkehre entspricht dem Geiste des Christenthumes; denn der Einzelne oder die Einzelnen können ja irren. Der gesammte wissenschaftliche Zustand der Menschheit darf in der Geschichte der Dogmen nicht umgangen werden. Der Sieg der aus dem Christenthume sich in's subjective Bewußtsein erhebenden Ideen in der Wissenschaft vollendet sich nur allmälig; daher in den ersten Jahrhunderten die Herrschaft Platonischer Ideen, später die der Aristotelischen Begriffe. Der Lehrbegriff also in seiner dem Geiste des Christenthums entsprechenden oder widersprechenden Form wird des Einflusses von Seite der jedesmal bestehenden Wissenschaft nie los und ledig werden. Der Geist des Christenthumes aber, der im Organismus desselben in der Kirche sich offenbaren muß, wird stets die ihm widersprechenden Bildungen als Abnormitäten von sich auszuscheiden suchen. Das jedesmal gewonnene Verständniß aber, in und nach dem Geiste des Christenthums über das Christenthum als historische Thatsache in Lehre und Form, ist das Beharrliche in der Form desselben, also wesentliche Form. Im christlichen Lehrbegriffe in seiner Totalität, als Formation des Positiven, liegt also ein doppeltes Element: ein bewegliches und beharrliches. Jenes ist das durch die bisherige Verständigung gewonnene — das auf- und abge-

---

[1] Schmid: Dogmatik. S. 78 ff. Vgl. Vorschule II, 389—395. Letzter Symb. S. 300.

[2] Vorschule II, 278—283. Dr. Clemens hat S. 3 diese Stelle zwar ganz ihrem Geiste gemäß taxirt, allein er hat nur ein Stück daraus herausgehoben in einer Weise, welche leicht seinen Gegnern Anlaß geben könnte, zu behaupten, er habe sie mißverstanden. Nämlich der Theil, den er gebraucht, ist von Günther vom einzelnen Lehrbegriffe gesagt worden. Freilich kommt es auf dasselbe heraus, da Günther die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffes nach seinem Sinne vom Lehrbegriffe des Einzelnen und der Einzelnen recht deutlich abhängig sein läßt, und auch im Lehrbegriffe in seiner Totalität ein bewegliches Element annimmt.

schlossene Dogma genannt; dieses — das noch factisch in der Krisis zum sichern Wissen befangene — Meinung genannt."

Die erste Folge aus dieser Theorie ist, daß das Dogma nur das Resultat einer wissenschaftlichen Entwicklung ist, und Das hat die Günther'sche Schule sich nicht gescheut auf das Offenste auszusprechen.[1] Was hilft es, wenn uns nun betheuert wird, dieser ganze Proceß stehe unter der Leitung des heiligen Geistes, der Inspirationsbegriff sei bei der Bestimmung des Wesens und der Auctorität der Tradition nicht wegzulassen? Diese Leitung wird bloß als eine allgemein-providentielle angesehen, welche die Entwicklung zu einem glücklichen Ausgange leitet.[2] Denn der Geist wirkt ja, wie Schmid sagt,[3] in der Kirche nie unvermittelt. „Er hat[4] die Kirche in alle Wahrheit einzuführen, nicht aber für sie und statt ihrer zu denken." Es wird auf den Satz, daß der heil. Geist nur der Gattung, nicht dem Einzelnen gegeben sei, eine Betonung gelegt, welche Anlaß zur gerechten Vermuthung gibt, daß man darunter etwas Anderes verstehe, als der Katholik damit sagen will, eine Vermuthung, die durch andere Aussprüche bestätigt wird, wonach „die Kirche alle Phasen der Weltgeschichte mitdurchläuft und in den natürlichen und nothwendigen Wechsel der Gestaltungen derselben miteingeht".[5]

Die beste Erklärung zu diesen Grundsätzen gibt ihre Anwendung in den Günther'schen Schriften. Die Günther'sche Schule nimmt in der Kirche schon einen Fortschritt durch wahre Vermehrung des Inhaltes der Lehre an. Ein auf niederer Stufe stehendes Verständniß der Lehre kann eine Zeitlang in der Christenheit möglich sein, und zwar in der Weise, daß diese niedere Stufe

---

[1] Schmid: Dogmatik. S. 11: „Die Dogmen sind ihrer Fassung nach Producte des menschlichen Denkens, und ihre organische Entfaltung ist von der Lebensentwicklung des menschlichen Denkgeistes abhängig." Janusk. S. 137: „Es war wissenschaftliches Streben, das die Dogmen in der Kirche in's Leben rief, und das sich dadurch vollenden muß, daß der tiefere Grund dieser selben Dogmen in uns aus dem Geiste gewonnen, das Factum der Erlösung also in seinem innersten und ursprünglichen Zusammenhange mit dem Leben der Menschheit aus diesem Leben selbst erkannt werde." Ebd. S. 140: „Die Dogmen sind die unter der Obhut und dem Beistand des göttlichen Geistes in's Leben getretenen Kinder der Wissenschaft." Vgl. S. 126.

[2] Letzter Symb. S. 300: „Solch' ein Princip nun ist, nach der katholischen Ansicht, der heilige Geist, verdient von Christo, und mitgetheilt der lehrenden Kirche zu dem Zwecke: daß er sie in alle Wahrheit leite (nicht aber: daß er für sie und statt ihrer denke). Und nur auf dem leitenden Einflusse (die Providenz desselben) ist der Glaube des Katholiken gebaut: daß unter den vielgestaltigen Meinungen und Ansichten der Einzelnen über eine und dieselbe Sache im Offenbarungsfactum von jeher immer jene nur zur endlichen Herrschaft gekommen und zum Glaubensartikel erhoben worden sei, welche der Wahrheit (der Idee) der positiv gegebenen Sache am Nächsten kommt."

[3] S. 77.

[4] S. obige Stelle aus dem letzten Symb. S. 300.

[5] Pabst: Ad. und Chr. S. 104.

nicht bloß eine weniger entwickelte Form einer bereits bekannten Lehre ist, sondern sich zur höheren verhält, wie die Lehre des Alten Testamentes zum Neuen, die Kenntniß der Apostel vor dem Empfange des heiligen Geistes zu der, welche sie nach dem Ereigniß am Pfingstfeste hatten.[1] Aber außerdem haben die stets wiederkehrenden Phrasen von allgemeiner Herrschaft der Platonischen Ideen zur Zeit der Kirchenväter und der Aristotelischen Begriffe zur Zeit der Scholastik,[2] daß eine Emanationslehre statt des Creationsdogma's im Mittelalter geherrscht habe und über kurz oder lang zu Pantheismus führen mußte,[3] eine viel größere Tragweite: sie besagen auch noch einen Fortschritt durch Veränderung. Dahin gehören auch solche Aussprüche, wie folgende: Augustinus sei der Erste gewesen, der dem Subordinationsbegriffe in der Trinitätslehre ein Ende machte;[4] das katholische Dogma von der Trinität habe sich erst allmälig zu jener Bestimmtheit und Gediegenheit ausgebildet, in der es im sog. Athanasischen Symbolum erscheint;[5] die Lehre der Kirche von den zwei Naturen in Christo sei jetzt noch wie ein Dom, woran nur der Eine Thurm ausgebaut sei.[6] Was nützt hiebei die Verwahrung, daß die verschiedenen Entwicklungsstufen sich wie ein höheres und niederes Verständniß verhalten, wovon dieses jenes einschließt, nicht ausschließt, wenn die Anwendung das Gegentheil herausstellt?

Die Art, wie die Güntherianer die meisten Dogmen behandeln, berechtigt wohl anzunehmen, daß es darauf abgesehen ist, sich das Recht zu verschaffen, die Dogmen mit Beibehaltung des Ausdruckes nach dem eigenen Sinn umzumodeln. Wenn man nun gar lesen muß, wie Günther keinen Anstand nimmt, den Tridentinischen Katholicismus und den Protestantismus als zwei Extreme zu behandeln[7], welche beide in ein drittes Höheres aufgehen sollen, welches da nichts anderes ist als die Günther'sche Afterspeculation; wenn man hört, wie jetzt zwar nur ein „kleines Häuflein der Christusanbeter"[8] dieses aufgeschlossene Räthsel bekennen, welches, wir die Erlaubniß erhalten, „neue Religion" zu nennen;[9] daß aber eine Zeit kommen werde, „ob vor oder nach dem babylonischen Exile des auserwählten Volkes, das weiß Gott!"[1] in welcher dieses dritte Höhere von der allgemeinen christlichen Kirche, gebildet aus den

---

[1] Vorschule II, 285.
[2] Letzter Symb. S. 334. Vorsch. II, 279. Eur. u. Her. S. 327.
[3] Lydia 1851 S. 169.
[4] Vorsch. II, 367.
[5] Janusk. S. 134.
[6] Letzter Symb. S. 126.
[7] Letzt. Symb. S. 209, 210. Vorschule II, 504. Lydia 1849, S. 38, 39. 1850, S. 192.
[8] Vorsch. II, 506.
[9] Lydia 1849 S. 283.

Gläubigen aller Confessionen, angenommen werden solle [2], für welche holde Zeit uns die Aussicht auf ein letztes Symbol eröffnet wird [3]; wenn man den Wortführern beider Formen der christlichen Religion zurufen hört: „Herab mit der Maske, das Spiel ist aus!" [4] wer kann da noch zweifeln, was Günther meine? Wessen Brust wird nicht mit Indignation erfüllt, solche Lehren, die sich offen vom Katholicismus lossagen, noch katholisch nennen und als solche vertheidigen zu hören.

Eine zweite Folgerung, welche wir aus obiger Darstellung der Dogmenbildung, die wir zu Grunde legten, ziehen dürfen, ist diese, daß also das von Christus uns gebrachte und als Offenbarung der Dogmenbildung zu Grunde Liegende der G e i s t des Christenthums ist, ein bei den Rationalisten sehr beliebter Ausdruck. Dieses Grunddogma ist eben Christus, „die Thatsache" der Erlösung; hätte Christus auch nur den Einen Satz ausgesprochen: ich bin die Wahrheit, so würde dieses genügen, um als Grundlage zur ganzen Dogmenbildung zu dienen. [5] Kein Wunder, daß, nachdem das Geoffenbarte auf ein solches Minimum reducirt und noch dazu das Wort zu einem Geist distillirt wird, ein solcher Spielraum für die ungebundenste Forschung bleibt; man denke und sage, was man wolle; der h. Geist wird im Verlaufe der Entwicklung die Kirche schon dahin „leiten", daß sie das „der Idee zunächst kommende" treffe.

Was sich hieraus für Folgerungen hinsichtlich der Inspiration der S c h r i f t ziehen lassen, wird Jedermann leicht errathen, und Günther hat uns hierüber nicht in Zweifel gelassen. [6] Ein bedeutender Theil der Schrift ist Verständniß und Verständigung des i n d i v i d u e l l e n Geistes der Apostel über die bezeugte Thatsache, und dieses Verständniß ist nicht in allen Aposteln Eines und dasselbe, sondern der Einfluß der besonderen Lebensschicksale, außer der subjectiven Befähigung ist bei ihnen unverkennbar. Der e t h i s c h e Einfluß auf die Intelligenz hatte statt mit aller Schonung der creatürlichen Individualität und Freiheit. Es wird zwar dabei bemerkt, daß der Unterschied darin bestehe, daß der Eine tiefer verstanden habe, als der Andere, daß sie nicht irren konnten, daß keiner die welthistorische Thatsache in verkehrtem Sinne, in einem Sinne, dessen Extermination sich die Kirche zur Pflicht machen müsse, dargestellt habe. Allein wir wissen schon, was bei Günther der Unterschied des tieferen oder weniger tiefen Verständnisses ist; und daß ein großer Unterschied ist zwischen einer inspirirten Lehre und

---

[1] Eur. u. Her. S. 527.

[2] Lyd. 1850. S. 116.

[3] Letzt. Symb. 9ter Brief.

[4] Vorsch. II, 506.

[5] S. 85, 86.

[6] Süd- und Nordlichter S. 262 ff.

einem Verständniß, das nicht verkehrt ist, und das man nicht zu exterminiren braucht, ist uns nicht minder bekannt. Wird ja doch, anstatt die Schrift als Quelle anzusehen, aus der wir zu schöpfen haben, bemerkt, daß dieses Verständniß fortgesetzt und in dieser Fortsetzung tiefer erfaßt werden müsse, daß das non plus ultra nicht der Anfangspunkt sein könne, daß der Satz, die Kirche sei die Tochter der Apostel, nur relativ wahr sei, insoferne die jetzt bestehende Kirche von den Aposteln abstamme, daß die Apostel auch zu den Kirchenlehrern in Bezug auf das Verständniß in die Schule gehen könnten. Das Tridentinum verlange für Tradition und Schrift eine gleiche und zwar ethische Schätzung (pari pietatis affectu et reverentia). Eine reverentia der Gesinnung (pietatis) könne aber nicht für identisch gehalten werden mit einer reverentia des Gedankens (cogitationis). Die Schrift ist also der Anfang des Processes der Dogmenbildung [1], daher auch die zweideutige Weise, mit der sich Günther im letzten Symboliker über die Inspiration der Schrift ausdrückt. [2]

Die Tradition ist bloß der Proceß der Dogmenbildung in der oben angegebenen Weise. Sie ist das fortgesetzte und in dieser Fortsetzung tiefer erfaßte Verständniß, sie ist ein organisches Product aus dem Wechselverkehr der denkenden Geister und ihrer Verständigungsmittel mit der einen in der Schrift bezeugten Thatsache und der bereits gewonnenen und daselbst ausgesprochenen Verständigung. [3] Daher man die Allgemeinheit nur uneigentlich als Wesen der Tradition ansehen, insoferne jedem Denkgeist, als Individuum einer und derselben Gattung einerseits dieselben Objecte der Verständigung darliegen, und andererseits auch die Verständigungsversuche der Vorzeit, als Eigenthum der Gattung, auch ihm zugehören, die er nun zwar beachten kann, aber deßhalb nicht schon beobachten muß, wenn er nicht will, [4] daher denn auch die bei Katholiken und Protestanten herrschende Scheu vor jedem Gedanken betrauert wird, der dem Herkömmlichen nicht so ähnlich sieht, wie ein Ei dem andern, folglich ohne Rücksicht darauf, ob sein Dotter den Lebenskeim (des punctum saliens — in vitam aeternam) noch trage, oder ob dieser bereits abgestorben sei. [5]

Endlich verlangt die Consequenz, daß eine Kirche als auctoritative und stets infallible Lehranstalt überflüssig werde. Es wird uns zwar auch hier betheuert, daß der h. Geist von der Kirche untrennbar sei, daß „eine freie Wissenschaft ohne Auctorität der Kirche wiederum nur das zweite Extrem zu

---

[1] Janusköpfe S. 124.

[2] S. 201. „Und wenn auch der Buchstabe ursprünglich als Wort aus dem Munde Gottes gekommen wäre (sei's nun, daß die Schrift entweder vom Himmel gefallen, oder von Christus dem Sohne Gottes entweder geschrieben oder vom Geiste Gottes den Aposteln in die Feder diktirt worden wäre)".

[3] Süd- und Nordlichter S. 262, 263.

[4] Letzt. Symbol. S. 334.

[5] Ebendas. S. 210.

dem ersten und früheren, als Kirche ohne Wissenschaft sei",[1] eine Stelle, die Egerer in der Wiener-Ztg., und zwar als Seelsorger dem Dr. Clemens zum Beweise erhielt, daß er gegen das achte Gebot gefehlt habe. Wir hatten die Herzenshärte, den Zusammenhang nachzuschlagen und zu finden, daß es eben jene Stelle ist, worin Günther den jetzigen Katholicismus und Protestantismus reformirt wissen will. Den Commentar hat Schmid gegeben."[2] Weil aber in der Gattung nicht bloß Ein Geist ist, sondern eine Vielheit von Geistern, so ist erst die Bestimmung der Vielheit, der Totalität maßgebend ... Denn in Anbetracht der Lehre, ist der h. Geist nicht mit dem Einzelnen, sondern mit der Gattung — der Totalität verbunden", d. h. der einzelne Mensch kann nichts entscheiden: (was mit und ohne Infallibilität der Kirche wahr ist,) und da der h. Geist mit dem Factor des menschlichen Geistes wirkt, so ist eine unfehlbare Entscheidung nur da, wenn es den Einzelnen beliebt, dem Gährungsproceß ein Ende zu machen. Der Geist wirkt ja, nach Schmid, in der Kirche nie unvermittelt;[3] der Auctorität Christi im Geschlechte und seines Stellvertreters, des heiligen Geistes, in der Kirche steht, nach Günther, die Auctorität des creatürlichen Geistes mit dem Rechte zur freien Forschung an der Seite;[4] die Auctorität und Autonomie des Denkgeistes ist ein unveräußerliches Recht, das ihm selbst im Falle des Fehlgriffes im Erkenntnißgebiete von keiner andern Auctorität strittig gemacht werden kann.[5] Die Kirche hat nur das Selbstverständniß der Intelligenzen für diese zu gewinnen oder das zeitweilig Gewonnene absolut zu bestimmen. Die Unfehlbarkeit ist mehr negativer oder abwehrender, als positiver und direct bestimmender Natur.[6] Was Gewißheit gibt, ist nicht die Majorität im Episkopat oder der Zutritt des Kirchenoberhauptes auf die eine Seite, sondern sie i s t dem Geiste als einer Offenbarung Gottes.[7] Die Kirche hat die Freiheit des Geistes in der Erforschung der Schrift zu respectiren.[8] Ihre Anatheme müssen aufgehoben werden, wenn die Wissenschaft mit der Zeit ihre Rechtfertigung zu Stande bringt.[9] Domcapitular und Professor Baltzer gibt sich in seinem fünften Briefe große Mühe, seinen Freund in Betreff letzterer Worte zu rechtfertigen. Er behauptet, Dr. Clemens habe letztere Stelle vom Anathem mißverstanden, indem er nicht zwischen dem d o c t r i n e l l e n und d i s c i p l i n a r i s c h e n Anathem der Kirche unterschieden

[1] Vorschule II, 504.

[2] S. 88. Vgl. Janusk. S. 138.

[3] S. 77.

[4] Vorschule II, 502. 504. Vgl. Letzt. Symb. S. 207—210.

[5] Lydia 1849 S. 35 ff. 38 ff. 300 ff.

[6] Peregrin's Gastmahl S. 365.

[7] Letzt. Symb. S. 378—381.

[8] Lydia 1849 S. 38.

[9] Peregrin's Gastmahl S. 365 Anm.

habe. Allein gerade darüber ist die Klage, daß Günther diesen Unterschied ungehöriger Weise in die eigentlichen dogmatischen Entscheidungen der Kirche bringen will, daß er die Möglichkeit annimmt, daß unter den dogmatischen Anathemen solche sich befinden könnten, die später zurückgenommen werden. Dr. Clemens hätte nur die vorhergehenden Worte auch anführen sollen, wonach die Kirche nur leiten, nicht zwingen kann, so hätte man noch deutlicher gesehen, wie Günther die kirchlichen Anatheme achtet.

Dann wird darüber geklagt, daß Dr. Clemens Günther vorwirft, er lehre, Glaubensartikel seien nur Ansichten, welche der Wahrheit am Nächsten kommen, er wende auf die Lehrkirche die Worte Christi an: „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, allein ihr könnt es jetzt nicht ertragen", und das Sprichwort: docendo discimus.

Die Worte von Günther,[1] welche zum ersten Vorwurf Anlaß gaben, lauten nach Prof. Baltzer also: „Und nur auf dem leitenden (providentiellen) Einflusse ist der Glaube des Katholiken gebaut, daß unter den vielgestaltigen Meinungen und Ansichten der Einzelnen über eine und dieselbe Sache im Offenbarungsfactum von jeher immer jene nur zur endlichen Herrschaft gekommen und zum Glaubensartikel erhoben worden sei, welche der Wahrheit (der Idee) der gegebenen Sache am Nächsten kommt." Dieses Letztere erklärt Baltzer also: „welche den im Dogma ausgesprochenen Gedanken Gottes am wahrsten nachdenkt". Wie paßt aber diese Erklärung zu dem zurückzunehmenden Anathem? — zu der Behauptung, daß der jetzige tridentinische Katholicismus wie der Protestantismus Extreme seien? Die Art, wie Günther diesen seinen Grundsatz anwendet, ist die beste Auslegung desselben und zeigt, daß er frühere allgemeine Lehren jedenfalls für ein niederes Verständniß halte, das, wenn es auch dem höheren nicht widerspreche, doch von demselben überwunden werde.

Was den zweiten Vorwurf betrifft, behauptet Baltzer, man verwechsle, was Günther von der Schule sage, mit Dem, was er von der Lehrkirche annehme. Allein es ist auch ein Unrecht, allgemeine Irrthümer in der lernenden Kirche anzunehmen, weil damit der lebensvolle Verband zwischen dem Geiste Gottes und dem Körper Christi eben auch geläugnet wird. Es ist jedenfalls ein Irrthum, die ganze Thätigkeit der Kirche darauf zu beschränken, daß sie leite, nicht aber bestimme oder, wie Günther es nennt, zwinge, oder — besser ausgedrückt — daß sie bloß der Speculation nachgehe und deren Resultate festsetze.

Auch können wir nach aufmerksamer Erwägung der fraglichen Stelle nicht anders, als Günther's Worte auch auf die Lehrkirche beziehen, wenn wir auch zugeben, daß man aus dieser nicht gerade beweisen könne, daß Günther einen Fortschritt der Kirche mit Veränderung (wohl aber mit innerer Vermehrung des Lehrinhaltes) behaupte.

---

[1] Der letzte Symboliker S. 300.

Die Ansichten von Günther über den Glauben sind denen, welche Hermes einst vortrug, schon darin sehr ähnlich, daß er Glauben schon im ersten Acte des Bewußtseins annimmt, weil er Wissen vom Sein oder Ich als unsichtbarem Grunde der Erscheinungen ist.[1] Bei jedem Erkenntniß ist in seinem Beginne Glaube, alle Wahrheiten sind Glaubenswahrheiten, wenn sie sich auf Ideen beziehen;[2] der Grund liegt darin, daß jeder Act eines relativen Wesens nach den beiden ursprünglichen Erscheinungsweisen, der Receptivität und Spontaneität, statt hat. Er ist zuerst gegeben, unwillkürlich, worauf die eigene Thätigkeit eintritt. So ist auch das Selbstbewußtsein des creatürlichen Geistes in demselben durch Einwirkung fremden Seins hervorgebracht.[3] Jedes Andere steht als solches dem Geiste als „eine bindende Kraft und objectiv heilige Nothwendigkeit“ mit Einem Worte: als Autorität gegenüber.[4] Der Begriff von der Autorität fällt zusammen, mit dem der Erscheinung des Seins, mit der Offenbarung des Unsichtbaren, der Selbstbezeugung oder Selbstbekräftigung jedes Wesens als eines solchen.[5] Es ist gegeben, der Mensch kömmt dazu, ohne das Wie und Warum zu wissen. Es liegt deßhalb auch etwas Mystisches, Geheimnißartiges darin, wie in allem Uranfänglichen als Unbegreiflichen, weil noch nicht Begriffenen.[6]

Demgemäß wird denn geläugnet, daß es ein doppeltes Princip der Gewißheit, ein natürliches und übernatürliches, in der Vernunft und im Glauben gebe, und behauptet, dieses sehe wie ein Polytheismus aus.[7] Man soll Philosophie und Theologie nicht trennen.[8] Zwischen Glauben und Wissen ist nur ein gradueller Unterschied.[9] Wissen kann als Weg zum Glauben führen, nur ist es nicht der einzige.[10] Der Glaube kann und muß durch Erkenntniß der inneren Gründe in eine höhere Stufe übergehen und sich zum Wissen, zu höherer christlicher Erkenntniß verklären.[11] Der Glaube läßt den Zweifel noch zu, das Wissen aber, das den Zweifel unmöglich macht, vermehrt die Gewißheit des Glaubens.[12] Dieser Satz ist an sich zweideutig und im Sinne des

---

[1] Eurysth. u. Her. S. 275. Pabst: Gibt es u. s. w. S. 52. 53. Vorschule I, 239 Januskövfe. S. 316.

[2] Pabst: Gibt es u. s. w. S. 52. Janusk. S. 338.

[3] Letzt. Symb. S. 122. Janusk. S. 124, 321. Pabst: Gibt es u. s. w. S. 52.

[4] Ebd. S. 7.

[5] Janusk. S. 256.

[6] Letzt. Symb. S. 122.

[7] Jan. S. 255, 256 u. 335. Eur. u. Her. S. 276. Pabst: Gibt es ꝛc. S. 54.

[8] Eurysth. u. Herakl. S. 220. Pabst: Der Mensch u. s. Geschichte. § 1.

[9] Eurysth. u. Herakl. S. 284.

[10] Ebd. S. 280.

[11] Janusk. S. 250, 273, 255. Eurysth. u. Herakl. S. 276, 280, 283, 284, 325, 328. Pabst: Gibt es u. s. w. S. 46, 52. Schmid S. 3.

[12] Eurysth. u. Herakl. S. 276. „Die alte Scholastik, der die neue doch immer wenigstens in Hauptsachen das Wort redet, pflegte zu behaupten, daß der Glaube wohl

Urhebers falsch. Handelt es sich um eine Möglichkeit des Zweifels, die im Subject des Glaubens, dem Menschen ihren Grund hat, so ist es richtig, daß beim Glaubenden ein Zweifel möglich ist, handelt es sich aber um die Gewißheit, welche den Act seiner Natur noch verleiht, so ist es irrig, daß der Glaubensact einen Zweifel zulasse, und daß das Wissen ihn an Gewißheit übertreffe. Denn der Grund der Gewißheit des Glaubens ist die Lehrauctorität des sich offenbarenden Gottes, diese aber gewährt eine übermenschliche Gewißheit.

Doch nun ist es Zeit, dem Leser das Princip des Ganzen zu geben, den eigentlichen Schlüssel zu den Günther'schen Lehren von Glauben und Wissen. Jede Substanz ist ein Gedanke Gottes und als Gedanke Gottes (vor und nach seiner Uebersetzung in's Sein) etwas Absolutes im Absoluten, und wenn auch dieser ewige Gedanke Gottes durch Schöpfung realisirt wird, so verliert er dadurch nichts von seiner Absolutheit.[1] So ist denn auch der Geist des Menschen ein realisirter ewiger Gedanke Gottes, der seine Absolutheit, Ewigkeit und Unwandelbarkeit auch nach seiner Realisirung behält, und in seinem Leben, seinem Selbstbewußtsein bethätigt. Es ist nun kein Selbstbewußtsein möglich ohne Kenntniß und Unterscheidung vom Ich: indem der Geist gewisse Erscheinungen wahrnimmt, bei denen er sich wegen der vorherrschenden Receptivität nicht als Realgrund erkennen kann, unterscheidet er sich von andern Wesen; indem er erkennt, daß er in seiner Thätigkeit abhängig, sonach ein relatives Sein bist, erkennt er Gott, und so gelangt er zum vollen Selbstbewußtsein. Sonach ist mit dem Selbstbewußtsein schon die Kenntniß von Gott gegeben.[2] Dieses Zeugniß von Gott, diese Einwirkung eines Anderen ist Autorität.[3] Das Festhalten des unsichtbaren Sein (des Ichs Gottes), der anderen Wesen als Realgrund der Erscheinungen ist Glaube, das Begreifen der Erscheinung (Wirkung) aus dem Sein (Grund) ist Wissen.[4] Bei diesem Processe der Bildung des Selbstbewußtseins nun äußert sich die Absolutheit, Ewigkeit und Unwandelbarkeit, welche der Geist als realisirter Gedanke Gottes hat, als Gewißheit. Gewißheit ist also dem Geiste, als einer Offenbarung Gottes, d. h., als

---

den Zweifel, das Wissen aber sogar die Möglichkeit des Zweifels ausschließe, folglich die Unmöglichkeit desselben einschließe, und daher auch den Glauben verdienstlicher, als das Wissen des Glaubens taxirte. Wo aber der Zweifel möglich, da kann er auch wirklich werden, und dann die Gewißheit des Glaubens ungewisser, — unsicher machen; wo er aber unmöglich, da ist die Gewißheit eine stärkere, weit gesicherte — und vergewisserte. Ist aber die sicher gestellte Gewißheit eine höhere — gewissere Gewißheit, so vermehrt auch das Wissen die Gewißheit des Glaubens."

[1] Janusk. S. 336, 261. Vgl. Pabst: Der M. u. s. G. S. 37—39.

[2] Janusk. S. 335.

[3] Siehe oben.

[4] S. oben u. Vorsch. I, 21.

einem realisirten Gedanken Gottes,[1] und sie ist ihm unmittelbar mit dem Gedanken des Seins gegeben.[2] Die ursprüngliche, organische, ideelle Einheit des Geistes mit fremdem Sein, mit Gott begründet die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit seines Wissens von diesem andern und fremden Sein, und sie ist zugleich der Grund der Gewißheit dieses Wissens.[3] Das Wissen des Geistes, daß er als Wesen bedingt, d. h., abhängig im Sein ist, kann ihm seine frühere Gewißheit (die er als Gedanke Gottes hatte) nicht verkümmern.[4] Indem die Creatur sich nicht erfassen kann in ihrem creatürlichen Charakter ohne den Creator mit zu erfassen, so besitzt sie hierin schon eine Offenbarung, als ein Zeugniß Gottes und zugleich den festen Punkt, an den sich die Gewißheit jeder anderen Offenbarung und Bezeugung Gottes anschließen muß.[5]

Wir hören also hier folgende Grundsätze: Mit dem Bewußtsein ist dem Geiste schon die Gewißheit gegeben. Diese Gewißheit datirt sich von einer ursprünglichen und nicht aufgehobenen Absolutheit des Geistes, die er vermöge einer organischen, ideellen Einheit mit Gott, die er als realisirter Gedanke Gottes hat. Aus dieser Gewißheit leitet sich jede andere ab. — Wir läugnen nicht, daß das Selbstbewußtsein und die Urprincipien der Vernunft dem Menschen Gewißheit in der menschlichen Sphäre gebe, wohl aber, daß er keine andere Quelle der Gewißheit habe, daß sich jede Gewißheit auf diese adäquat reducire, daß er durch Offenbarung und Gnade zu keiner anderen geführt werden könne. Wir läugnen diese Absolutheit, die aus einer an das Idealistische und Emanatistische anklingenden ursprünglichen Einheit mit Gott herrühren soll. Wir können in solchen Grundsätzen nur reinen Rationalismus erkennen.

Wohl unterscheidet Günther zwischen Gewißheit und Sicherheit, und definirt jene als subjective, diese als objective Gewißheit.[6] Diese Gewißheit soll zwar dem Denkgeiste an sich zukommen; die Sicherheit aber dem Menschen nur als Glied der Menschheit und durch den Geist Gottes, als concrete Providenz des erlösten Geschlechtes.[7] Allein es wird auch von Günther bemerkt, daß die Gewißheit nur Eine sei, und daß, wenn man auch Sicherheit und Gewißheit als zwei Producte derselben behandeln dürfe, man doch die Eine Gewißheit nicht zersplittern dürfe. Da Bedingtes sich nicht ohne Unbedingtes denken lasse, und der Geist sich schon im Selbstbewußtsein als bedingtes Sein erfasse, so erfasse er sich schon als Sein als ein Zeugniß, als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes.[8] An die Gewißheit des Geistes von ihm selber,

---

[1] Janusk. 261, 262, 285, 328, 335, 336. Letzt. Symb. S. 381.
[2] Janusk. S. 259.
[3] Pabst: Gibt es u. s. w. S. 13. Janusk. S. 33.
[4] Janusk. S. 259.
[5] Janusk. S. 335. Vgl. Letzt. Symb. S. 379—381.
[6] Janusk. S. 335.
[7] Letzt. Symb. S. 381.
[8] Janusk. S. 335.

schließt sich unmittelbar die Sicherheit an in dem Gottesgedanken, als der unmittelbaren Folge des Ichgedankens. In eben dieser Weise: Bedingtes in seiner Gewißheit aus dem Unbedingten als Realität zu begreifen, liegt die Sicherheit für die Gewißheit.[1] Also auch die Unterscheidung zwischen Gewißheit und Sicherheit, die etwas für die Kirche retten sollte, wird zur Nulle. Und um Alles mit Einem Worte zu sagen: nach Günther ist „das Christenthum die Religion des freien Geistes.[2]

IV.

Die Günther'sche Trinitätslehre.

Die Dreipersönlichkeit Gottes ist, weil sie in der unendlichen Lebensfülle der Gottheit ihren Grund hat, das Unbegreiflichste an Gott, das Geheimniß der Geheimnisse. Alle Versuche, sie a priori vollgültig zu deduciren, sind daher in die Extreme des Sabellianismus oder Tritheismus verfallen. Die Günther'sche Schule, welche sich rühmt, die Trinität mit Nothwendigkeit aus dem Selbstbewußtseyn abzuleiten, schwankt zwischen beiden.

Jedes substantielle Sein, heißt es, ist Wirklichkeit und Selbstheit. Die Wirklichkeit und Selbstheit kommt nur zu Stande durch Selbstbethätigung oder durch Selbstzeugniß des Seins von sich = Leben. Dieses Selbstzeugniß, diese Selbstbethätigung ist die Selbst-Object-Subjectivirung des Seins = Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein erhebt zur Ichheit, zur Persönlichkeit.[3] Bedingte Wesen werden sich nur durch ihre Erscheinungen, Wirkungen kund; Gott, als unbedingtes Sein, als Urgrund seines Wesens, manifestirt sich als solches durch Wesensetzung: nach Außen, indem er Wesen setzt, die nicht seines Wesens sind; nach Innen, also sich selbst, indem er sich (als Subject) — sich selbst (als Object) entgegensetzt.[4] Nach einer anderen Darstellung[5] würde das Urprincip, da es von Außen nicht geschieden und unterschieden werden kann, sich selbst sich entgegensetzen und also scheiden; beide daraus entstehende Principe werden zum Subject und Object zugleich, indem sie sich unterscheiden und unterschieden werden, und so zu Personen.

---

[1] Vorsch. I, 241. 242.

[2] Letzt. Symb. S. 334.

[3] Pabst: Der Mensch u. s. Gesch. S. 34. Ad. u. Chr. S. 2. Vorschule I, 102. 104. II, 284. 296. Janusk. S. 142.

[4] Der M. u. s. G. S. 35. Vorschule I, 108. Janusk. S. 113.

[5] Vorschule I, 329. II, 535.

Nach dieser relativen Entzweiung in Satz und Gegensatz sprechen beide Momente ihre absolute Identität wieder in einem Dritten als Gleichsatz aus, und dieses muß, wie die beiden früheren Momente, absolute Substanz sein; oder, anders ausgedrückt: nach der Veräußerung vermittelt sich Gott zur Einheit, indem er zur Selbstverinnerung vordringt und so das Schlußglied im Organismus des göttlichen Seins setzt, welches, als wesenhafte Gleichheit beider, ihnen wesentlich gleich sein muß.

In Bezug auf diese Darstellung müssen wir vor Allem gegen den aufgestellten Begriff der Persönlichkeit protestiren, als werde sie durch das Selbstbewußtsein und die Freiheit förmlich constituirt. Dieser Begriff ist zwar sehr verbreitet; er ist aber von der außerkirchlichen Philosophie herübergekommen. Die Kirche hat stets Erkenntniß und Willen zur Natur gerechnet, und wenn dieser Begriff nicht festgehalten wird, ist es unmöglich, die drei Personen und Eine Natur in Gott, die zwei Naturen und Eine Person in Christus durchzuführen. Die alten Theologen unterschieden wohl auch die Personen von andern, für sich bestehenden Substanzen darin, daß die Person Bewußtsein und Freiheit habe: aber bloß darum, weil solche Wesen das für sich Bestehen ihrer Natur nach nothwendig verlangen, nicht als ob Dasjenige, wodurch sie für sich bestehen, das Bewußtsein wäre. Solche Wesen können nicht Theile einer Substanz sein in der Art, wie z. B. der Arm Theil des Körpers ist; sie müssen nothwendig für sich bestehend sein, sei es in eigener oder in einer anderen, höheren Subsistenz (wie die Menschheit Christi); während die anderen factisch für sich bestehenden Substanzen (z. B. Steine) nicht absolut ihrem Wesen nach so sein müssen, sondern Theile eines anderen Steines sein können.

Das Zweite, was an dieser Speculation und an manchen anderen ähnlichen zu tadeln ist, ist, daß aus derselben nothwendig folgt, daß der Vater erst durch die Zeugung des Sohnes und Spiration des Geistes zum Selbstbewußtsein gelange. Der Sohn ist aber nicht der Gedanke, durch den der Vater sich erkennt, denn der Vater erkennt sich, ehe er den Sohn zeugt (momento logico), wenn er nicht ohne Bewußtsein und Erkenntniß sein und eines Anderen zum Denken bedürfen soll; sondern der Sohn entsteht in Folge der Erkenntniß, die der Vater von sich hat, und ist insofern einem λόγος προφορικός gleich, indem er vom Vater als Person hervorgeht und sich unterscheidet, dem λόγος ἐνδιαθετός aber, insofern er die göttliche Eine Wesenheit nicht verläßt und der Akt immanent ist der göttlichen Natur, wenn auch emanent der Person des Vaters gegenüber. Nach der entgegengesetzten Ansicht vollendet sich die göttliche Wesenheit erst durch den Proceß und zwar als Natur, während sie doch schon ganz im Vater sein muß. Pabst sagt zwar:[1] Gott vollende sein Sein nicht im Selbstbewußtsein. Wie paßt dieses aber zur Theorie und zu den anderen

---

[1] Der M. u. s. Gesch. S. 36.

Ausdrücken, diese Selbstoffenbarung Gottes sei „Verwirklichung des Absoluten",[1] „Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit"?[2]

Die Consequenz der Theorie führt nothwendig zum Sabellianismus oder zum Tritheismus. Denn entweder stellt man sich Satz, Gegensatz und Gleichsatz als bloß im göttlichen Denken statthabend, dann stehen wir im Sabellianismus, oder man versteht dieses als wiederholtes Setzen der Wesenheit, so verfallen wir in Tritheismus. Die Güntherianer schwanken in ihrer Ausdrucksweise zwischen beiden Irrthümern und haben einen in Mitte liegenden als Auskunftsmittel ergriffen.

Günther ist des Tritheismus beschuldigt worden. Zu dieser Beschuldigung gaben allerdings Anlaß solche Ausdrucksweisen, als da sind:[3] Gott setze sein eigenes Wesen sich entgegen, er setze sich abermals, er verdopple sich, in Gott sei dieselbe absolute Substanz dreimal vorhanden. Die Güntherianer sprechen geradezu von drei göttlichen und persönlichen (selbstbewußten) Substanzen, von drei Personen und Substantialitäten, drei göttlichen Wesenheiten, drei sich immanenten Substanzen. Günther sagt, die Einheit der Natur in Gott sei bloß im formalen und nicht im numerisch-realen Sinne zu verstehen; sonst könne man die Ketzerei der Patripassianer nicht vermeiden[4] — und sein treuer Schüler Dr. Pabst:[5] Gottes Eine Substanz gliedere sich zu drei absoluten Wesenheiten, oder die Eine absolute Persönlichkeit trete in drei sich organisch verbundenen Personen in's unzugängliche Licht ihres göttlichen Daseins. Günther will die Worte der kirchlichen Präfation: unus es deus, unus es dominus, non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae — von einer ternaren Substanz verstanden wissen;[6] da doch der Sinn offenbar ist: Eine Substanz dreifach nach der Subsistenz. Besonders aber führt er gerne[7] eine Stelle von Leibnitz (aber auch zweifelhaft in der Lesart) an: Sunt ergo tres substantiae singulares, relatio una absoluta, quae illas complectitur.

Allein es lassen sich auch Stellen anführen, die gewaltig Sabellianisch lauten. So wenn die Rede ist von einer triplicirten Existenz Einer und derselben Substanz,[8] von einer Verschiedenheit in der Form (Dasein).[9] Der Unterschied zwischen beiden Principien (Vater und Sohn) hebe sich gegenseitig

---

[1] Vorschule II, 78. Anm.

[2] Lydia 1850 S. 55.

[3] Vorschule I, 107 ff. II, 281. 296. 298. Pabst: Ad. u. Chr. S. 1. Eur. u. Her. S. 369. Jausk. S. 145 ff. 157. Zukrigl: Trinitätslehre S. 252. 254.

[4] Vorsch. II, 298.

[5] Ad. u. Chr. S. 1.

[6] Vorsch. II, 539.

[7] Ebd. I, 119. II, 298.

[8] Ebd. I, 119.

[9] Ebd. II, 537. 569.

wieder auf, indem beide Subject und Object seien.[1] Günther tritt in der Lydia[2] gegen Oischinger mit dem Vorwurf des Tritheismus auf, will also nicht als solcher angesehen werden.

Die Lösung des scheinbaren Widerspruches und die richtige Angabe der Lehre der Dualisten über die Trinität liegt darin, daß die Trinität von denselben als ein Proceß durch Emanation der Substanz verstanden wird. Günther will, man solle die Einheit in Gott nicht als numerische (quantitative), noch als formale (Gattungseinheit) auffassen, sondern als reale (qualitative), welche weder die eine noch die andere von jenen beiden ausschließe.[3] Es ist Einerleiheit (Identität), nicht Unität.[4] Auf den Vorwurf von Oischinger, sein Ausdruck „eine Substanz setzen" sei der adäquateste Ausdruck für Schaffen, erwiedert er:[5] „Um die Setzung der Substanz handelt es sich auch im Emanationsprocesse; sei das Product desselben nun das producirende Princip dieses Processes selber (als Monas, als numerisches Ganzes), oder nur ein Bruchtheil desselben." Es wird geradezu ausgesprochen, Gott verdopple sich durch Emanation,[6] es sei ein Potenzirungsproceß,[7] ein Gliedern in Gott.[8]

Diese Doctrin ist zu offenbar gegen die kirchliche Lehre, als daß wir uns mit einer langen Widerlegung derselben abzugeben hätten. Sie ist I. unmittelbar und direct gegen die Definition des IV. Lateranensischen Concils: illa res (videlicet substantia, essentia seu natura divina) non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat, Filius qui gignitur, et Spiritus S. qui procedit. Günther sucht diesem auszuweichen: er verfällt aber in einen anderen Anstoß. Er behauptet, das göttliche Sein sei nicht causa sui a se, aber es verursache das göttliche Dasein (die Dreipersönlichkeit), und so sei Gott im buchstäblichen Sinne causa sui,[9] eine Ausdrucksweise, welche jene Quaternität einführt, welche das IV. Lateranensische Concil am Abte Joachim verwarf, und die Unterscheidung der Wesenheit von den Subsistenzen, die Gilbertus Porretanus aufgestellt hatte, indem zwischen der Ursache und der Wirkung eine reelle Verschiedenheit sein muß. Auch findet man mitunter bei Günther ein Urprincip unterschieden von den drei Personen; doch nach der Consequenz einer emanatistischen Theorie von der Trinität wäre Gott auch

---

1 Vorsch. II, 535.

2 Jahrg. 1849 S. 384.

3 Vorsch. II, 366. Anm.

4 Ebd. II, 537.

5 Lydia a. a. O. S. 387.

6 Vorsch. I, 108. 110. Janusk. S. 400. Vergl. Vorsch. II, 390: Gott habe seine Einheit im A. B. ausgesprochen, ohne zu bestimmen, ob sie formal oder real, und wenn letzteres, ob mathematisch oder dynamisch zu fassen sei.

7 Vorsch. I, 109.

8 Pabst: Ad. u. Chr. S. 1.

9 Vorsch. I, 16 Anm. u. 327.

Ursache des eigenen Seins in der zweiten und dritten Person, während nach der kirchlichen Lehre die Wesenheit zwar mitgetheilt, aber nicht gezeugt oder spirirt wird.

II. Diese Lehre macht es nothwendig, daß eine wahre Zeitfolge der Momente in Gott angenommen werde. „Mit der Negation aller Zeitform, sagt Günther,[1] ist der Lebensproceß im absoluten Principe, als solcher nothwendig mit vernichtet." „Die Zeitform ist keineswegs schlechthin, sondern bloß als endliche negirt." Ja sogar eine Räumlichkeit soll es in Gott geben, insoferne die Dreipersönlichkeit nur als substantielles Nebeneinander und Simultaneität gedacht wird.[2] Freilich wird dieses sofort auf Ewigkeit und Unendlichkeit zurückgeführt, aber nach der Consequenz des Systemes ist diese Folge nicht bloß die Folge der Ordnung, des momentum rationis.

III. Wie diese Theorie dahin drängt, die numerische Einheit der Natur in Gott aufzuheben, was auch zu den tritheistischen Ausdrücken Anlaß gab; wie die Günther'sche Ansicht die Persönlichkeit als durch Bewußtsein und Wille constituirt ansieht, und folglich den drei Personen nicht bloß Ein natürliches Wirken zugestehen kann: so hat auch Günther den auf kirchlichen Definitionen beruhenden alten Grundsatz umgestoßen, daß die Werke der Dreifaltigkeit nach Außen gemeinsam seien.[3]

V.

Günther über die Weltschöpfung und die Freiheit Gottes nach Außen.

Ueber die Weltschöpfung hat Günther folgende eigenthümliche Theorie. Jede der drei göttlichen Personen muß, um sich als solche zu denken, sich zugleich denken als Nicht-die-Andere. Jede Person affirmirt sich als solche, indem sie zugleich die andern von sich negirt. Die Affirmationsmomente der drei Personen constituren in ihrer Totalität die absolute Ichheit Gottes, wodurch er absolutes Sein wird; ebenso die Negationsmomente das Nichtich Gottes, die Negation der absoluten Ichheit, welche die wesentliche Form des absoluten Seins ist. Der Gedanke von diesem Nichtabsoluten ist in Gott die Idee der Creatur, welche, wenn sie realisirt wird, die Creatur in ihrer Wirklichkeit ist.[4]

---

[1] Lydia 1849 S. 399, 400.

[2] Pabst: Der M. u. s. Gesch. S. 55. Vorsch. I, 207. Juste-Milieus S. 37.

[3] Vorsch. II, 369. 365.

[4] Eur. u. Her. S. 153. 508. Letzt. Symb. S. 140. Vorsch. II, 553. Pabst: Der M. u. s. G. § 3—5.

Diese Realisirung des Nichtichs Gottes, die Schöpfung, hat denn auch nothwendig statt. Denn wie von der Ichheit das Nichtich nicht zu trennen ist, so liebt Gott jene nicht ohne dieses. In der Liebe Gottes zu sich selbst liegt also für ihn die Nothwendigkeit zu schaffen.[1] Dieses die eine Auffassungsweise, welche aber, wie Günther selbst bemerkt,[2] durch folgende andere verdrängt wurde: Der Gedanke vom Nichtich gehört nothwendig zur Dialektik des göttlichen Bewußtseins,[3] und nimmt daher seine Verwirklichung eben so nothwendig in Anspruch, wie die Verwirklichung des Absoluten durch die Trinität.[4] Diese Verwirklichung ist „ein Ergänzungsact im Leben der dreieinigen Gottheit".[5] Zugleich tritt für Gott eine neue Offenbarung seines Wesens ein. In der ersten Offenbarung (ad intra) wird er sich als absolutes Princip offenbar, indem seine absolute Persönlichkeit sich gestaltet; in der zweiten (ad extra) wird er sich als diese Persönlichkeit offenbar, indem andere Wesen entstehen, die, ohne aus seinem Sein und Wesen zu sein, nur durch sein Denken und Wollen sind. Die Schöpfung ist „der Schlußact in der Selbstoffenbarung Gottes".[6] Gott wird durch sie sich erst seiner Allmacht bewußt, erhält eine Vermehrung seines Wissens und seiner Seligkeit.[7]

Diese Theorie beruht auf der Verwechslung des Nicht-Gott-sein mit dem nichtabsoluten Wesen. Nicht-Gott ist entweder das Geschöpf oder das Nichts: Günther setzt es aber geradezu für identisch mit dem endlichen Wesen. Nicht-Gott ist eine rein negative Vorstellung, die nicht irgend ein Etwas, sei es auch ein nichtabsolutes Wesen, besagt. Man kann also nicht schließen: weil Gott sich als Nicht-Nichtich denken muß, muß er das Geschöpf denken, und weil er das Geschöpf denken muß, um sich zu denken, muß er das Geschöpf auch real setzen oder erschaffen.

Es wird wohl von Günther und Pabst ausgesprochen, daß der Gedanke vom Nichtich nur in seiner Formalität (als Gedanke) mit dem ewigen absoluten Bewußtsein Gottes zusammenfalle, nicht in seiner objectiven Realität, daß der Gedanke einer Negation nicht nothwendig die objective Realisirung desselben postulire, daß dieser Gedanke sich nicht unmittelbar mit dem göttlichen Sein und durch dasselbe realisire.[8] Allein als Grund wird angegeben: „weil es das göttliche Sein und Selbstbewußtsein für seine Idee voraussetzt und nicht

---

[1] Eur. u. Herakl. S. 517. Letzter Symb. S. 140. Süd- und Nordlichter S. 140. Pabst: D. M. u. s. G. S. 40.

[2] Vorsch. I, 112. II, 78.

[3] Lydia 1851 S. 168.

[4] Vorsch. II, 78 Anm. Letzt. Symb. S. 144.

[5] Juste-Milieu's S. 365.

[6] Eur. u. Her. S. 512. Vorsch. II, 139.

[7] Vorsch. II, 139. 328. 554.

[8] Janusk. S. 180. 262. 401.

göttliches Sein ist",[1] d. h. Gott und die Creatur sind nicht Dasselbe, aber Eines ist doch mit dem Anderen gegeben.

Man sieht also, daß Gott nach Günther die Welt nicht frei geschaffen hat,[2] daß Gott keine andere Welt schaffen konnte, als die er geschaffen hat,[3] während die Schrift uns lehrt: Omnia, quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo, in terra et in omnibus abyssis.[4] Wohl wird mitunter die Lehre verdeckt mit dem Ausdruck, Gott habe frei geschaffen, aber sogleich beigesetzt: so frei eben aus Liebe handeln ist,[5] was ohnedies nur zur früheren Theorie gehört. Günther kann nach solchen Principien überhaupt keine Freiheit Gott zugestehen, und er spricht es auf das Unumwundenste aus, daß Gott nur uneigentlich frei sei, weil Wahlfreiheit die Möglichkeit sei, zwischen Gut und Böse zu wählen.[6] Gott will die Welt nicht nothwendig, wohl aber wesentlich; nicht nothwendig im Sinne der Naturnothwendigkeit, gezwungen von Außen oder Innen.[7] Günther kann Gott nach seinen Principien sehr gut eine Freiheit zugestehen, ohne darum die Welt mit minderer Nothwendigkeit entstehen zu lassen. Er unterscheidet von der höheren oder secundären Freiheit, welche unserer Freiheit entspricht, eine primäre, die nichts ist, als die Selbstheit und Macht der ursprünglichen Selbstsetzung (bei Geschöpfen als Spontaneität nach der Receptivität nach erhaltener Einwirkung von Außen).[8]

Eine weitere Folge ist, daß die Welt ewig ist, welche[9] Aeternität wiederum nur insoferne geläugnet wird, als die Welt Gott voraussetzt.[10] Es wäre auch Günther nicht unmöglich, die Consequenz dieser Folgerung zu läugnen, indem er auch bei dem Proceß in Gott eine Zeitfolge annimmt.

Endlich wird hinsichtlich des Zweckes der Schöpfung von Günther die Lehre mehrfach angegriffen, daß dieser Zweck die Ehre Gottes sei.[11] Diese Lehre, sagt er, setze in Gott Egoismus, sei Verirrung, vorchristliche Anschauung; die Liebe sei es, die Gott bewege, zu schaffen, das Verlangen, die Creatur selig zu machen. Wir wissen, daß manche katholische Theologen lehren, die Güte Gottes sei der Grund gewesen, warum er schuf. Sie verstehen aber darunter Dasjenige, was ihm gleichsam den Anlaß gab, zu thun, nicht aber schließen sie

---

[1] Janusk. S. 180.

[2] Eur. u. Herakl. S. 517. 518. Lydia 1851 S. 168. Janusk. S. 180. Süd- und Nordl. S. 215. Vorsch. I, 317 Anm. 362.

[3] Peregr. Gastm. S. 154.

[4] Ps. 134, 6.

[5] Vorsch. II, 76. Eur. u. Her. S. 517. Pabst: D. M. u. s. G. S. 40.

[6] Vorsch. I, 337. Letzt. Symb. S. 193. 202.

[7] Vorsch. I, 364.

[8] Janusk. S. 32–34. Juste-Milieus S. 140. Pabst: D. M. u. s. G. S. 42, 54.

[9] Vorsch. I, 318 Anm. II, 139. Eur. u. Her. S. 513 ff.

[10] Janusk. S. 180.

[11] Vorsch. II, 137. 138. 144. 360. Letzt. Symb. S. 146.

damit aus, daß Gott, wenn er zu schaffen beschlossen hatte, der Creatur das Ziel geben mußte, zu seiner Ehre zu dienen. Das Gegentheil wäre gegen die Schrift: Universa propter semetipsum operatus est Dominus.[1] So ist auch der heilige Thomas zu verstehen, den man für jene Ansicht anzuführen pflegt.[2]

VI.

Der Dualismus der Creatur und ihre Einheit in der Lebensform.

Die Günther'sche Speculation thut sich am Meisten darauf zu Gute, gegen die Monisten die wesentliche Verschiedenheit zwischen Gott und dem relativen Sein und zwischen den beiden creatürlichen Substanzen: Geist und Natur — bewiesen zu haben; und sie legt sich daher als Siegstrophäe den Namen Dualismus bei. Das Verdienst wäre aber eben nicht so groß, noch auch so neu, um deßwegen einen besonderen Namen in Anspruch zu nehmen. Allein es handelt sich um einen ganz anderen Dualismus, als den gewöhnlichen: um einen Dualismus des denkenden Princips, oder wenn man will, um einen Dualismus, der so gut ausgeglichen wird, daß er wenigstens zu einem Hylozoismus geworden ist. Die Günther'sche Darstellung ist also folgende:[3] Des Geistes Eigenthümlichkeit ist das Selbstbewußtsein, das Vermögen, die Erscheinungen auf das Ich als Realgrund zu beziehen, und dieser Gedanke des Geistes von sich als Realgrund heißt Idee. Diese Idee kann in keiner Weise Product des begrifflichen Denkens sein; zwischen dem begrifflichen und ideellen Denken ist ein qualitativer, d. h. nach Günther'scher Terminologie ein wesentlicher Unterschied. Durch sein Selbstbewußtsein hat der Geist die vollste Selbstheit und Freiheit. Der Geist, als ein absolut-Eines und mit sich selbst identisches Sein, gelangt in seiner Thätigkeit zur vollen Verinnerung, deren Resultat der Ichgedanke ist, d. h. das Wissen des Geistes von sich, als einem Sein und dem Realgrund seiner Erscheinungen, welche nach den beiden Richtungen der Receptivität und Spontaneität statthaben.

Die Natur dagegen, weil für ein anderes Wesen, den Geist, bestimmt, und also ihre Bestimmung außer sich habend, muß ihr Leben nach Außen stellen und stets sich äußerlich werden, und kann folglich nicht zu sich selbst kommen,

---

[1] Prov. 16, 4. Cf. Js. 43, 7.

[2] Siehe 1 p. 9. 19 art. 1 ad 1, art. 2 in corp., art. 5 in corp.

[3] Janusk. S. 11. Eur. u. Her. S. 174 ff. 180 ff. Vorsch. I, 338. II, 44. 190. 191. 292. 302. 388. 392. 185. 520. Zukrigl: Trinitätslehre S. 12. Pabst: D. M. u. s. G. S. 42 ff. Ad. u. Chr. S. 4 ff. Schmid: Dogm. S. 19 ff. Gärtner: Die Welt, angeschaut in ihren Gegensätzen: Geist und Natur. S. XI. ff.

noch auch frei sein; sie ist vorherrschende Receptivität, Relativität in zweiter Potenz.[1] Oder so: Die Natur ist, als Gegensatz des Geistes, wesentlich und ursprünglich nicht Eines, sondern differenzirt; dieser Gegensatz in ihr ist es, der ihre Lebensäußerung sollicitirt,[2] daher ihr Leben stete Differenzirung und stetes Auseinandergehen, fortwährende Emanation, Zeugung ist.[3]

Soweit der Gegensatz. Allein auf der anderen Seite gilt in der Günther'schen Schule der Grundsatz, daß alles Sein Leben ist, und alles Leben Denken, Selbstbewußtsein oder Streben nach solchem.[4] Die Natur, weil Sein und und Leben, strebt nach Selbstbewußtsein in ihrem Denken: sie strebt darnach, aus ihrer Selbstveräußerung zur Verinnerung zu gelangen, was ihr aber nie vollständig gelingt wegen des beständig dagegen streitenden Von-sich-kommens, weil das Naturprincip eben als solches nicht mehr besteht, sondern in die Vielheit auseinandergegangen ist. In ihr streiten zwei Gegensätze, das Veräußerlichende, die Materialisirung, und das Verinnerlichende, die Eine Naturpsyche.[5] Daher besteht ihr Denken nur darin, daß sie in das Viele Einheit bringt, durch Bildung der Gattung, Organisirung. Das Resultat ihrer unvollständigen Verinnerung oder ihres Denkens ist der Begriff, das Denken der Gattung, des Allgemeinen, das Gemeinbild: die Natur ist der objective Begriff.[6] Niemals aber vermag sie das Viele auf sich als Realgrund zurückzubeziehen und so zur vollen Einheit zu bringen, also zur Idee, zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Der Begriff führt niemals zum Gedanken von Existenz (realem Sein);[7] wie das Selbstbewußtsein, der Ichgedanke ist nicht logisch zu gewinnen, als Resultat fortgesetzter Verallgemeinerung (Abstraction).[8] Die Natur hat also Bewußtsein, aber nicht Selbstbewußtsein; Denken und Wissen vom Sein, aber niemals Denken von diesem Denken, Wissen von diesem Wissen.[9] Begriff und Idee verhält sich wie Wurzel- und Gipfelstreben; sie gehen beständig auseinander, sind einander geradezu entgegengesetzt.[10]

Wir weisen hier zurück auf die Günther'sche Lehre von den Geheimnissen, womit behauptet wird, sie seien solche für den Begriff, nicht für die Idee, und

---

[1] Pabst: D. M. u. s. G. S. 44. Janusk. S. 33-37.

[2] Ad. u. Chr. S. 7. Janusk. S. 37.

[3] Eur. u. Her. S. 181. 193 ꝛc.

[4] Janusk. S. 18. 100. 324. Eur. u. Her. S. 165. 515. Pabst: D. M. u. s. G. S. 44. 102. 161. Ad. u. Chr. S. 2. 5. Zukrigl: Trinitätsl. S. 22.

[5] Vorsch. II, 388. Schmid S. 19. 21.

[6] Zukrigl: Trin. S. 30.

[7] Eur. u. Her. S. 477.

[8] Ebd. S. 190. Janusk. S. 97.

[9] Eur. u. Her. S. 364.

[10] Ebd. S. 190. 208. 364. 477. Janusk. S. 76. 97. Vorsch. I, 232. Letzt. Symb. S. 299. 319. 284. Zukrigl: Trin. S. 13.

auf die Lehre von der Tradition, wonach sie nicht in der bloßen Allgemeinheit bestehen kann. Denn diese ist bloßer Begriff.

Die Natur kommt also in sich nicht zum Selbstbewußtsein, sondern nur im Geiste. Der Geist erhebt die Subjectivität der Natur zum Objecte für sich und hiemit zugleich jene in seine eigene Subjectivität herein; er führt sie zum vollen Verständniß ihrer Gedanken, zum Selbstbewußtsein.[1] Das Gemeinbild der Naturpsyche hat bloße Klarheit ohne Deutlichkeit; es ist nur Ansatz zum Begriffe in seiner allseitigen Bestimmtheit nach Inhalt und Umfang, welche vom Geist vollendet wird,[2] wobei er sich freilich im Dienste der Natur befindet.[3] Es ist dieses das logische Erkennen im Gegensatz zum logischen Denken und der Idee als eigenthümlichen Thätigkeit des Geistes.[4] So bildet der Geist die Ergänzung des Begriffes, die Zurückführung des Begrifflebens (in der objectiven und subjectiven Sphäre) auf seine Idee, d. h. auf den Gedanken von jenem Realprincip, das eben in jenen zwei Hemisphären die Regionen seine Selbstoffenbarung zurückgelegt hat.[5] Dieser Proceß nun, wodurch die Natur zum Selbstbewußtsein gelangt, hat statt im Menschen, als der Synthese der beiden Factoren des relativen Seins: Geist und Natur. Er ist daher ein nothwendiges Glied im Weltorganismus.[6]

VII.

Der Mensch als Synthese von Geist und Natur.

Da das Geisterreich nur mit der Natur sein kann, was es sein soll: realisirte Idee der Creatürlichkeit, und die Natur in ihrem ganzen Sein und Leben nur Eine große Beziehung auf den Geist bildet, so bilden Geist und Natur in der Idee, d. h. ursprünglich, nur Ein Ganzes, die realisirte Idee der Creatürlichkeit. Dieser wundervolle Accord beider Gegensätze, das dritte und Schlußmoment in der Schöpfung, welches dieselbe zum vollkommenen Reflex des göttlichen Bewußtseins als Offenbarung Gottes nach Innen — zur Contraposition Gottes macht, indem es den Organismus des göttlichen Seins umgekehrt, d. h. eine formelle Einheit in substantieller Dreiheit, darstellt, wie die

---

[1] Janusk. S. 325. Eur. u. Her. S. 334. Vorsch. I, 230.

[2] Vorsch. I, 229.

[3] Zukrigl S. 23.

[4] Vorsch. I, 232.

[5] Eur. u. Her. S. 188.

[6] Pabst: D. M. u. s. G. § 8. Ad. u. Chr. § 20.

Gottheit Dreiheit in der Form und Einheit in der Substanz ist, — diese vollendete Creatur, das vollendete Du Gottes ist — der Mensch.[1]

Im Menschen sind also nach Günther'scher Lehre zwei qualitativ verschiedene Substanzen, Geist und Natur, vermöge ihrer gleichen Lebensform, dem Streben nach Bewußtsein, zu einer organischen, formalen Einheit verbunden.[2] Durch diese ihre Ansicht, welche die Psyche als Eine Substanz mit der Natur ansieht,[3] als die Verinnerungsthätigkeit desselben Princips, während die Materialität die Veräußerung ist, dadurch unterscheidet sich die Günther'sche Schule wesentlich von anderen ultraspeculativen theologischen Systemen, welche eine Trichotomie im Menschen statuiren und die Seele nicht als eigentlich denkend ansehen.

Baltzer greift hier Dr. Clemens auf eine eigene Art an. Er behauptet, die kirchlichen Anatheme, welche dieser gegen Günther hier anführt, seien alle gegen die gute und böse Seele gekehrt, welche die Manichäer im Menschen annehmen, und Clemens habe diese Lehre mit der Günther'schen verwechselt. Beides ist durchaus irrig. Der Canon der VIII. Synode ist nicht gegen die Manichäer; sondern er wurde abgefaßt, weil man behauptete, Photius habe eine doppelte Seele gelehrt. Baltzer gibt sich große Mühe, zu zeigen, daß Clemens einen verdorbenen Text dieses Canons anführe, indem er die neue Uebersetzung des griechischen Textes befolge, der verfälscht sei. Der ganze Unterschied liegt darin, daß Baltzer liest: veteri et novo testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente — Clemens: unam animam, eamque rationabilem. Baltzer hat sich nicht einmal die Mühe gegeben, den griech. Text zu vergleichen, wo vom eamque nichts steht, so daß die ganze Behauptung von einer aus demselben sich ableitenden Verfälschung zusammenfällt. Man lese übrigens wie man wolle, so ist eine zweite denkende Seele jedenfalls ausgeschlossen; nach der Günther'schen Lehre ist die Psyche aber denkend und verständig denkend, wie das Thier nicht zu denken vermag. Es ist auch kein Grund denkbar, warum die Griechen hier den Text verfälscht haben sollten. Gegen die Manichäer ist nicht die Definition des Concils von Vienne und des fünften im Lateran, welche definirten, daß die vernünftige Seele per se et substantialiter forma corporis sei. Baltzer bedient sich einer Unterscheidung zwischen der Form und dem Lebensprincip. Man sehe aber, in welchem Sinne der Ausdruck forma corporis bei allen Schriftstellern der Zeit verstanden wurde, um sich zu überzeugen, wie willkürlich diese Auslegung ist. Statt Vieler führen wir Thomas an, der (1 p. 9. 76 art. 4 ad 1) sagt: dicitur quod anima est actus corporis, quia per animam et est corpus et est organicum et est potentia vitam habens. Vgl. art. 5 in corp.: esse autem in actu habet per

---

[1] Ebd.

[2] Eur. u. Her. S. 195. Vorsch. I, 238. Pabst: D. M. u. s. G. S. 60 &c.

[3] Eur. u. Her. S. 187. Zukrigl: Trin. S. 26 Anm. Schmid S. 19 ff.

formam substantialem. Aristoteles, von dem diese Lehre genommen ist, zeigt in seinem zweiten Buch de anima c. 1 auf keine andere Art, daß die Seele das εἶδος, die ἐντελέχεια des Körpers sei, als daraus, daß die Seele dem Leibe, der an sich bloß die Potenz zu leben habe, das actuelle Leben gebe. Auch liegt der Hauptfehler des Günther'schen Systemes darin, daß behauptet wird, ein Wesen, welches Eine Substanz mit dem Körper sein soll, könne denken, daß zwei denkende Principien im Menschen angenommen werden, was nun offen gegen die VIII. Synode ist. Die vielen Stellen aus der Schrift und Vätern, welche Baltzer und auch Gärtner in seinem Werke: Die Welt 2c. anführen, beweisen bloß, daß Jene mitunter Geist und Seele unterschieden, aber in welchem Sinne, ist eine andere Frage. Man dachte sich eben darunter zwei Seiten des Einen menschlichen Geistes, zweierlei Classen von Vermögen. Ganz bestimmt ist aber gegen den Canon von Vienne die Bezeichnung der Einigung zwischen Leib und Geist als einer formalen oder organischen.[1] Sie ist eine äußere accidentelle, weil bloß Einigung des Lebens, des Bewußtseins und Strebens nach Bewußtsein.

VIII.

Vom Urzustand des Menschen.

Nach Günther ist der Urzustand des Menschen, den gegen Bajus[2] erlassenen Bestimmungen zuwider, ein natürlicher, wiewohl sich Günther des schwankenden Ausdruckes gerne bedient, dieser Zustand und die damit verbundenen Vorzüge seien übernatürlich und natürlich, beigegeben und mit der Schöpfung selbst gegeben,[3] nicht zu hoch und nicht zu tief anzuschlagen.[4] Wie dieses aber zu verstehen sei, sehen wir daraus, daß er merken läßt, die Supernaturalität dieses Zustandes sei keine andere, als die der Schöpfung,[5] es sei übernatürlich identisch mit Geschenk Gottes,[6] der sogenannte status naturae purae sei eine reine Fiction;[7] Nichts sei so sehr gegen die Natur, als Tod und Krankheit,[8] ganz

---

[1] Pabst: D. M. u. s. G. S. 60.
[2] Baj. prop. 21. 23. 24. 26. 55. 78. 79.
[3] Letzt. Symb. S. 26 ff.
[4] Vorsch. II, 70.
[5] Letzt. Symb. S. 39.
[6] Ebd.
[7] Vorsch. II, 190.
[8] Pabst: D. M. u. s. G. S. 152. 162. Gibt es u. s. w. S. 50.

gegen die Verurtheilung der 55. Proposition von Bajus: Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur.

Der Urzustand des Menschen war also die Erfüllung der wesentlichen und natürlichen Bestimmung des Menschen, der Idee desselben als Einheit von Geist und Natur. Da in ihm die Natur in die Einheit des Geistes, zur Persönlichkeit völlig eingegangen war, so war sie in ihm zur Erhabenheit über allen Wechsel, zur Unsterblichkeit und zur Untheilbarkeit gelangt. Die Eine Natur mit dem Einen Geist war der Eine Adam, es gab nur Einen Menschen (den Adam Kadmon der Kaballa). In ihm war das Ergebniß der zur individualisirten Einheit vermittelten individualisirten Differenz, die Geschlechtlichkeit aufgehoben: er war androgyn.[1] Nur weil der Mensch eine Freiheitsprobe zu bestehen hatte, und wenn dieselbe unglücklich ausfiel, sofort sterben mußte, dadurch aber ein Riß in die Schöpfung getreten wäre, welcher die Realisirung der göttlichen Idee von derselben zu Nichte gemacht hätte, sorgte Gott durch Trennung der Geschlechter, daß der Urmensch sich zu einem großen Geschlechtsorganismus entfalten konnte. Dadurch wurde die Möglichkeit einer Erlösung gegeben, indem ein Erlöser durch einen zweiten Schöpfungsakt in das Geschlecht eintreten konnte und vermöge der organischen Lebenseinheit des Geschlechtes Lebensprincip desselben werden konnte, wovon später mehr.[2]

Trotz dieser Erhabenheit des Urzustandes wird angenommen, daß der Mensch sich in demselben ursprünglich in einem sehr unvollkommenen Zustand der Erkenntniß befunden habe, wie der Umstand beweise, daß er sich so kindisch hintergehen ließ.[3] Er war noch nicht zum vollen Bewußtsein seiner besonderen Qualität, seiner Abhängigkeit durch Creation gelangt,[4] sondern dazu mußte die Freiheitsprobe stattfinden, damit er durch freie Selbstbestimmung die Selbstvollendung, die Vollendung seiner Selbstheit im Selbstbewußtsein erreiche.[5] Denn nur durch Gebrauch der Freiheit wird der Mensch vollkommen und im höheren Sinne Person.[6] Der Urzustand war ein unvollendeter, aber vollendbarer.[7]

---

[1] Pabst: Ad. u. Chr. S. 36. 38. 42.
[2] Ebd. S. 40.
[3] Pabst: D. M. u. s. G. S. 57, 58. Janusk. S. 91. Vorsch. II, 87.
[4] Ebd. S. 74. 75. 87. 88. Eur. u. Her. S. 232.
[5] Eur. u. Her. S. 232. Vorsch. II, 74. Pabst: D. M. u. s. G. S. 57.
[6] Vorsch. II, 157.
[7] Ebd. S. 78.

IX.

Vom Falle und der Erbsünde.

Da der Mensch die Freiheitsprobe nicht bestand, negirte er die Idee, die Gott von ihm hatte, und hörte auf, die vollkommene Einheit von Natur und Geist zu sein. Die Natur wurde vom Geist emancipirt und zum Versucher für denselben. Es liegt also in der Consequenz des Günther'schen Systemes, das Wesen der Erbsünde in das verkehrte Verhältniß zwischen Geist und Natur, in die untergeordnete Concupiscenz zu setzen, und Dr. Clemens hat vollkommen Recht gehabt, die Lehre Günther's in diesem Punkte nicht anders darzustellen.

Nur müssen wir bemerken, daß Günther, um in die Erbsünde auch eine Schuld nach dem Dogma zu setzen, noch etwas hinzunimmt, was aber etwas rein Aeußerliches ist und daher den Irrthum im Ganzen nicht bessert. Doch muß es bemerkt werden, damit uns nicht der Vorwurf gemacht werde, wir hätten seine Lehre nur halb dargestellt.

Daß die Concupiscenz nicht die Erbschuld ist, geht deutlich aus dem Tridentinum (Sitzung V. Can. 5) hervor. Denn es definirt, daß in dem Gerechtfertigten keine Schuld bleibe; nun aber bleibt die Concupiscenz, also ist sie nicht Schuld.

Günther unterscheidet an der Sünde das subjective Element, in der persönlichen Sünde den Mißbrauch der Freiheit, von dem objectiven Element, dem Willen Gottes oder dem Mißfallen Gottes. Beides zusammen constituirt das Wesen der Sünde, aus dem die Form derselben, die Schuld hervorgeht. [1] Bei der Erbsünde ist der Hang zum Bösen, der verkehrte Wille das subjective Moment, der verletzte Wille Gottes und sein Mißfallen das objective Moment. Beides zusammen constituirt das Wesen der Erbsünde, aus dem die Schuld als Form der Erbsünde hervorgeht. [2] Ja es wird geradezu ausgesprochen [3]: „Jenes Mißfallen aber ist das Moment der Schuld in jenem ererbten Zustande — ist der Accent im gestörten Verhältnisse des Willens zu Gott, welches vorhanden ist vor allem Freiheitsgebrauch im Träger jenes Zustandes. Es ist die Erbschuld in der Erbsünde." [4]

---

[1] Vorsch. II, 157.

[2] Ebd. S. 162. Hier zwar in einem Briefe vom Neffen: er wird aber dafür vom Onkel belobt. S. 167.

[3] S. 192 ebd.

[4] Vgl. Vorsch. II, 133: „Der subjective Akt in seiner Richtung auf Gott wird aber zur sogenannten Beleidigung Gottes, d. h. zur Sünde, wenn er dem Willen Gottes nicht entspricht, sondern widerspricht. Ich sagte: zur sogenannten Beleidigung — weil diese hinter und über aller Benennung, von Seite Gottes nichts Anderes ist, als die mißfällige Anschauung eines Widerspruches, in welcher der Anschauende, als die ewige

Diese Theorie setzt also die Schuld in das heilige Mißfallen, das Gott gegen die Sünde hat, statt in die Mißfälligkeit und Verabscheuungswürdigkeit des Bösen. Doch wir wollen dies als eine Unbeholfenheit im Ausdruck ansehen, immer bleibt als die Hauptsache übrig, daß das Mißfallenswürdige in Etwas gesetzt wird, was gar nicht der ewigen Seligkeit berauben kann, nicht in den Verlust der Gnade, sondern in die Concupiscenz, die in keiner Weise das Wesen der Erbsünde mitconstituiren kann, weil sie nur metonymisch Sünde ist, und das Mißfallen Gottes daran folglich nicht ein solches sein kann, wie es Gott an einer Sünde hat. Die Trennung des Geistes von Gott wird wohl auch und nicht selten bei Behandlung der Erbsünde erwähnt, aber sie wird ständig als Folge, als Strafe der Erbsünde hingestellt.[1]

Was die Fortpflanzungsart der Erbschuld betrifft, so liegt der Grund nach Günther nicht, wie die Natur der Sache verlangt, in einer positiven Einrichtung zum Wohle der Menschen, welche durch die Schuld des Menschen in dieses Uebel umschlug, sondern darin, daß der Mensch Gattungswesen ist, das durch Zeugung gebildet wird und zusammenhängt, so daß die ganze Menschheit ein nicht bloß collectives, sondern auch organisches Ganzes bildet. Der Mensch, als Synthese von Geist und Natur, bildet ein Ganzes, in welchem beide Theile in einer communicatio idiomatum stehen, weil die Natur eben in ihrem Leben auch Bewußtsein oder Streben nach Bewußtsein ist. Daher coincidirt die Creation der Seele von Seite Gottes stets mit der Zeugung des Leibes. In Folge Dessen ist der Stammvater zugleich Repräsentant dem Geiste nach. Würde nun Gott, nachdem dieser Repräsentant sich von Gott losgesagt, des Einzelnen Seele in der Gnade erschaffen, so würde dieses der Idee, die Gott von der Menschheit als Gattung hatte, widersprechen.[2] Welches Durcheinander von Trugschlüssen! Daraus würde folgen, daß jede Sünde der ganzen Gattung gemeinsam sein müßte, jede Sünde der Väter auf die Söhne sich vererbte, was des Bajus Lehre war.[3]

Aus dieser Ansicht über das Wesen der Erbsünde rührt auch die eigenthümliche Ausdrucksweise her: die Erbschuld werde persönlich, wenn wir sie begehen,[4] d. h. der Concupiscenz einwilligen, sogar die getilgte Erbsünde,[5]

Wahrheit selber, auch die lebendige Negation desselben ist, dem er seinen Beifall versagen muß."

[1] D. M. u. s. G. S. 66.

[2] Vorsch. II, 159 ff. 173 ff. Pabst: D. M. u. s. G. S. 71 und im ganzen Buche: Adam und Christus.

[3] Baj. 52: Omne scelus ejus est conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio.

[4] Vorsch. II, 158. 191. Lydia 1852 S. 93.

[5] Letzt. Symb. S. 109.

womit die persönliche Sünde auf ächt protestantische Weise als Schöpfung der stets wieder hervorkeimenden Concupiscenz dargestellt wird.

Die weiteren Folgen des Falles werden nicht minder eigenthümlich dargestellt. Da der Mensch durch die Sünde seine Idee negirt, die Vereinigung von Geist und Natur aufhebt, mußte mit der Sünde der Tod sofort eintreten, und die Worte Gottes: in quocunque die comederis ex eo, morte morieris — sind hinsichtlich des Körpers nicht vom Sterben sollen, sondern vom sofortigen Sterben zu verstehen; daß der Mensch nach dem Falle fortlebte, ist bereits Frucht der Erlösung. Ein wahrer Widerspruch! da nur unter der Bedingung des Fortlebens der Stammältern die Erlösung nach Günther möglich ist. [1]

Durch die Sünde ist der Zeugungsproceß, nachdem das Verhältniß zwischen Geist und Natur zerstört ist, ganz außer die Macht der Freiheit gestellt und geht ganz und gar in Folge des blinden Naturtriebes vor sich. Da also der Geist hiebei freiwillig in einen solchen Akt eingeht, erneuert er und bestätigt freiwillig das alte Verderbniß. Daher ist der Zeugungsproceß im Menschen „wesentlich sündhaft und kann nicht unschuldig vollführt werden, sondern nur durch sündliche Wollust", und „in dem Producte dieses Aktes, das in der Sünde empfangen und geboren ist, muß sich nothwendig das ganze ursprüngliche Verderbniß reflectiren und wiederfinden". [2] Prohibentes nubere! (I. Tim. 4, 3).

Neben dieser Jansenistischen Lehre finden wir die Pelagianische, daß die Erkenntniß des ersten Menschen nicht durch die Sünde geschwächt wurde, sondern daß das Verderben der Erkenntniß erst später entstand, indem die Menschen von der Wahrheit abfielen; daß die Menschen nach dem Falle durch den rechten Gebrauch der Freiheit sich in der Conformität mit dem göttlichen Gesetz und der Befreiung von Irrthum hätten erhalten können. [3]

Wenn anderswo [4] das theoretische Heidenthum als eine Folge der Emancipation der Natur vom Geiste hingestellt wird, so steht dieser Ausspruch mit jenem in offenem Widerspruch und steht auch insoferne nicht in Einklang mit der gewöhnlichen Lehre, als diese die Vorzüge der Intelligenz im ersten Menschen als übernatürliches beigegebenes Geschenk ansieht.

---

[1] Vorsch. II, 472. 191. Janusk. S. 84. 94 ff. Ad. u. Chr. S. 45 ff. 53.
[2] Pabst: D. M. u. s. G. S. 110. Ad. u. Chr. S. 163 ff.
[3] Günther: Eur. u. Her. S. 232.
[4] Janusk. S. 327.

X.

Von der Erlösung des Menschengeschlechtes.

Die alten Theologen pflegten nur der Lehre der Schrift und Väter gemäß, die Nothwendigkeit einer Menschwerdung des Loges zur Erlösung des Menschengeschlechtes, in der Voraussetzung, daß Gott eine volle Genugthuung verlangt, daraus abzuleiten, daß ein bloß creatürliches Wesen keine Genugthuung für die Sünde leisten könne. Von der neuen Speculation lernen wir etwas ganz anderes hierüber. Wir wollen die ganze Theorie, wie sie von ihrem Princip abgeleitet wird, darstellen:

Eine freie Schuld in einem organischen Ganzen kann nur von einem freien Verdienste in demselben aufgehoben werden. [1] „Die Idee von der Menschheit als Synthese von Geist und Natur (als Gattungsleben), sagt nun Günther, [2] ist auch die Idee Gottes, die in der Menschheit nur real geworden ist. Kraft dieser Idee erkennt Gott den einzelnen Menschen nur im Ganzen seiner Gattung, und die Gattung auch im Einzelnen, besonders, wenn dieser der Repräsentant der Gattung sein kann, wie solches der Fall im Urmenschen als Vater des ganzen Geschlechtes ist. Ferner: Kraft jener Idee und der Participation des Geistes am Gattungsleben, mittelst Fortpflanzung, kann es in derselben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräsentanten geben. Ein Sohn des ersten Adam dem Fleische nach, kann Vater des ersten Adam und seiner Nachkommen dem Geiste nach werden."

Damit nun ein solcher Repräsentant gegeben werde, der durch freies Verdienst die freie Schuld des ersten Repräsentanten aufhebe, muß es ein Glied der Gattung sein, das von der Schuld der Gattung ausgenommen, eben so rein aus Gottes Hand hervorgeht, wie der erste Repräsentant. Hier ist also ein unmittelbares Eingreifen Gottes nothwendig, damit dieser Mensch in Allem uns gleich, aber ausgenommen von der Schuld in die Gattung eintrete. [3]

Da nun aber die Genugthuung eine freithätige sei, und von dem Gliede der Gattung statt habe, so könne sie nur durch die menschliche Natur statt haben, nicht aber sei die göttliche dabei betheiligt, um den Werken Christi den unendlichen Werth zu geben. [4] Daß Günther nicht bloß die Sache so versteht, daß das genugthuende Werk von der im Logos subsistirenden Menschheit zunächst hervorgehe, sondern die Gottheit ganz ausschließt, geht klar aus folgender

---

[1] Letzt. Symb. S. 132.

[2] Vorsch. II, 342.

[3] Vorsch. II, 289.

[4] Ebendas. 343. 362. Der letzte Symboliker S. 114 ff.

Stelle[1] hervor, worin er geradezu die alte Erlösungslehre verwirft: „So wie die Erlösung die Genugthuung als absolute Bedingung, so setzte diese die Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers als gleiche Bedingung voraus, und sie construirte sich in ihrer Nothwendigkeit theils aus der richtigen Idee von Sünde als einer unendlichen Schuld, theils aus der halbwahren Idee von Endlichkeit (unter die man alles und jedes natürliche Sein, ohne Rücksicht auf persönliches und unpersönliches Dasein, absolut subsumirte), welche beide Ideen als solche in diesem contradictorischen Gegensatze allerdings keine Vermittelung zuließen; und deßhalb auch an keine Vermittelung zwischen der Unendlichkeit in der Schuld und der Endlichkeit im Verdienste gedacht werden konnte; so lange jenes Verhältniß zwischen ihnen obwalte."

Das Werk des Erlösers wird nun so gar so sehr auf die Genugthuung für die Schuld beschränkt, daß dieselbe zur Tilgung der Folge der Sünde, der Strafe, zur Wiedervereinigung des Menschen mit Gott nicht genügt, und daß eine Incarnation des h. Geistes für Vollendung der Erlösung als nothwendig erklärt wird.[2] Christus hat nur mittelbar die Aufhebung der Strafe verdient, soferne er die Ausgießung des h. Geistes verdient hat,[3] und wenn daher in Günther'schen Schriften ihm beides beigelegt wird, so ist es in diesem Sinne zu verstehen. Was den auffallenden Ausdruck der Incarnation betrifft, so wird derselbe in einzelnen Stellen[4] dahin erläutert, daß die Vereinigung des h. Geistes mit der Menschheit keine hypostatische sei, obgleich sie eine wesenhafte Vereinigung mit dem Getauften und hinsichtlich des Geschlechtes unauflöslich sei. Wie wenig dieses aber in der Consequenz der Günther'schen Incarnationstheorie liege, werden wir alsbald sehen, indem wir zu derselben übergehen. Soviel gibt Günther schon zu, daß die Hypostasirung bei Adam hätte eintreten müssen, wenn er die Freiheitsprobe bestanden hätte, und daß sie in außerordentlichen Fällen auch in einzelnen Subjecten der erlösten Menschheit statt haben könne.[5]

---

[1] Vorsch. II, 288. 289. Spl. Der letzte Symboliker S. 114.

[2] Vorsch. II, S. 362. 363. 365. 389. Pabst: D. M. u. s. G. S. 133. Adam und Christus. S. 102.

[3] Vorsch. II, 373.

[4] Ebend. II, 383. Pabst: D. M. u. s. G. S. 133. Anm.

[5] Vorsch. II, 161.

IX.

Menschwerdung des Logos zur Erlösung der Menschheit.

Die Persönlichkeit wird nach Günther'scher Metaphysik, wie wir sahen, durch das Selbstbewußtsein constituirt. Nimmt man nun noch hinzu, daß, wie wir zeigten, nach der Günther'schen Schule alles Leben Selbstbewußtsein oder Streben nach Selbstbewußtsein ist, so ist das große Mysterium der hypostatischen Union sehr bald erklärt. Die menschliche Physis einigt sich mit dem menschlichen Geist vermöge dieser Einheit des Lebens ganz leicht, dann einigen sich das Selbstbewußtsein des Menschen und das des Logos organisch miteinander, so daß sie miteinander das Bewußtsein einer organischen Einheit bilden. [1] Das hat keine Schwierigkeit, weil alles Selbstbewußtsein sich nur formell von einander unterscheidet. [2] In Christus sind Gottheit, Geist, Natur, zur Einheit des Lebens oder des Selbstbewußtseins verbunden, was darin den Grund seiner Möglichkeit hat, daß diese drei Substanzen eine gemeinsame Lebensform haben, das Selbstbewußtsein oder Streben darnach. [3] Mit einem solchen Spiritualismus *kann* man allerdings die Fortpflanzung der Erbsünde, die Einigung von Geist und Natur im Menschen und noch vieles Andere sehr leicht erklären. Es ist daher durchaus nicht nothwendig, daß die Persönlichkeit des menschlichen Geistes gehoben werde, damit die hypostatische Union statthabe; [4] im Gegentheil, sie muß bleiben, denn sie ist ja nur das Selbstbewußtsein, und dieses muß zur Einigung dienen. Es sind also in der hypostatischen Union zwei Personen durch Eine Persönlichkeit verbunden. [5] Die hypostatische Union ist Erfüllung des creatürlichen Selbstbewußtseins mit dem Inhalte des göttlichen. [6] Die drei Substanzen in Christus sind organisch verbunden. [1] Zwar heißt es auch, die hypostatische Union sei eine solche nach der Natur und der Person zu nennen, [2] eine Vereinigung nach Wesenheit und Form des Logos. [3] Allein eben, daß sie

---

[1] Pabst: D. M. u. s. G. S. 105.

[2] Ebd.

[3] Ebd. S. 102.

[4] Vorsch. II, 291.

[5] Vorsch. II, 296 u. XVIII.

[6] Ebd. II, 363. 364.

---

[7] Pabst: D. M. u. s. G. S. 202 und X. Schmid in seiner Dogmatik.

[8] Vorsch. II, XVIII.

[9] Ebd. S. 383.

Vereinigung in der Natur und Person genannt wird, beweist, daß man sie hinsichtlich der Person nicht anders ansieht, als sie hinsichtlich der Natur statt hat. Sie ist durch den h. Geist vermittelt.[1]

Wenn geläugnet wird, daß der Logos den Menschen als eine Person annahm, so ist es nur, weil die Menschheit vor der Vereinigung niemals für sich bestand und stets für den Logos bestimmt und mit dessen Bewußtsein erfüllt war.[2] Man möchte glauben, die Dogmen sollten alle in ihr gerades Gegentheil verkehrt werden. In Gott wird von drei Wesenheiten, drei Substantialitäten gesprochen, in Christus zählt man zwei Personen. Hier genügt die Regel des h. Johannes (I. Joh. 4, 1. 3): „Probate Spiritus, si ex Deo sint: omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex Deo non est.“

Die Folgerungen gehen in's Weite: Die Verbindung beider Naturen in Christus ist ganz dasselbe, was die Verbindung von Geist und Körper im Menschen,[3] denn die Person wird in uns gebildet durch die Lebenseinheit der Psyche und des Geistes. Die communicatio idiomatum hat auch beim Menschen statt und ist Folge der organischen Verbindung zwischen Geist und Körper.[4] Zwar wird vom Symbolum Athanasianum und vielen Vätern die hypostatische Union mit der Einigung von Leib und Seele verglichen, aber die Gleichheit ist nur eine theilweise. Denn Leib und Seele sind im Menschen Theilnaturen, welche die Eine menschliche Natur bilden. Eben darum, weil sie bloß Theile der Natur, nicht aber vollständige, bloß hypostatisch geeinte Naturen sind, kann beim Menschen die communicatio idiomatum nicht in der Weise wie bei Christus statt haben. Man kann wohl hier dem ganzen Menschen zuschreiben, was den einzelnen Theilen zukommt, nicht aber von einem Theil prädiciren, was nur vom anderen gilt, eben weil es Theile sind, nicht aber vollständige Substanzen, die miteinander verbunden sind, wie bei Christus. Dieses ist aber die communicatio idiomatum im stricteren Sinne des Ausdruckes. Wer hat jemals gesagt: Meine Seele wird geschlagen, wie man sagen muß: Gott ist gekreuzigt worden, Gottes Sohn ist für uns gestorben. Doch Günther bleibt nicht dabei stehen: Jede Einigung der Creatur mit Gott ist nach ihm persönlich, weil Alles in Gott eminent persönlich ist,[5] worin die in Adam und Einzelnen behauptete

---

[1] Schmid S. 156.

[2] Pabst: D. M. u. s. G. S. 158. 187.

[3] Ebd. S. 102. Vorsch. II, XXIV.

[4] Pabst a. a. O. S. 60. Vorsch. II, 389.

[5] Vorsch. II, 296.

hypostatische Union des heiligen Geistes ihre Erklärung findet, und er sich als inconsequent erweist, wenn er diese Incarnation des h. Geistes nicht bei allen Gerechten als hypostatisch ansehen will.

Nach dieser Lehre ist der Mensch Christus vom Logos abgetrennt und der Erlöser im Grunde um seine Gottheit gebracht, deren er auch nicht mehr als ein Anderer bedarf. Denn zur Erlösung genügt es ja, daß er Repräsentant des Geschlechtes und von der Schuld ausgenommen sei, was in Folge der jungfräulichen Geburt von selbst geschieht. Hierauf beschränkt sich die göttliche Einwirkung. Im Gegentheil, es wäre ein Unglück, wenn er ein Gott wäre, denn er könnte ja nicht frei wählen, d. h. zwischen Gut und Böse. Darauf kommt es denn am meisten an, und darauf hat auch Günther seine Hauptsorge gerichtet.

Christus war also nicht sofort bei seiner Empfängniß seiner Einigung mit der Gottheit bewußt,[1] um so mehr wird als Fabel verworfen, daß er schon im Mutterleibe die Anschauung Gottes gehabt habe.[2] Dieses Alles hätte seine Freiheit gehindert. Er konnte wählen zwischen Gut und Böse und konnte fallen;[3] „er mußte auf die Spitze der Selbstentscheidung gestellt werden".[4] Zwar heißt es wohl auch: „und weil Gott voraussah den Gehorsam im zweiten Adam, ließ er ihn eintreten in die Gattung".[5] Allein durch eine scharfsinnige Distinction wird uns gleich jeder Zweifel benommen, wie dieses zu verstehen sei: als Glied des Geschlechtes konnte er nicht sündigen, weil Gott voraussah, daß er niemals sündigen würde, aber als Haupt des Geschlechtes mußte er verdienen, indem er wählte zwischen Gut und Böse.[6] Aber selbst jene rein consequente Nothwendigkeit, nicht zu sündigen, wird sehr in Frage gestellt, indem Günther es wiederum wenigstens dahingestellt sein läßt, ob Gott freie Handlungen der Creatur bestimmt voraussehe.[7] Durch diese Freiheitsprobe, die bei der Versuchung in der Wüste statt hatte, gelangte Christus zum vollen Bewußtsein seines Amtes und zur Selbstvollendung;[8] das göttliche und menschliche

---

[1] Pabst: D. M. u. s. G. S. 114. Günther: Vorsch. II, 296 d. Schmid: Dogmatik S. 202.

[2] Vorsch. II, 292.

[3] Vorsch. II, 361. Letzt. Symb. S. 131. 132.

[4] Pabst: D. M. u. s. G. N. 24.

[5] Vorsch. II, 343.

[6] Pabst: D. M. u. s. G. S. 114.

[7] Süd- u. Nordl. S. 228. Vorsch. II, 131.

[8] Ebd. S. 119.

Leben gelangten in ihm zur völligen Durchdrungenheit und Einheit, die menschliche Natur zur vollen Verklärung in der göttlichen: es trat die höhere Hypostasie ein. Denn der Akt der Selbstentscheidung ist für jede freie Creatur der Akt der Selbstvollendung; sie geht daraus in ihrer freien Ichheit vollkommen consolidirt hervor, weil nicht mehr bloß als Setzung Gottes, sondern auch als ihr eigen Werk. Es trat also für Christus die höhere Hypostasie ein[1] auf eine Weise, nach welcher wir wie Theodor von Mopsvestia sagen könnten: „Non invideo Christum, cum factus est Deus; quod enim ipse factus est, ego factus sum, quia mea natura est.“ Gegen diesen war der letzte Canon der V. Synode gerichtet, der die Lehre anathematisirt, daß Christus durch wachsende sittliche Besserung und Vervollkommnung die Union verdient habe. Die Väter haben stets gelehrt, daß Christus absolut unsündlich sei, weil Sohn Gottes: wer aber absolut unsündlich ist, kann nicht wählen zwischen Gut und Böse. Den Monotheleten gegenüber, welche einwendeten, Christus werde sündigen können, wenn er zwei Willen habe, ist von keinem Kirchenschriftsteller erwiedert worden, daß er allerdings wähle zwischen Gut und Böse. Die Freiheit und Verdienstlichkeit des Erlösungswerkes mag man also erklären, wie man will: es muß aber dabei festgehalten werden, daß es eine Freiheit zwischen Gut und Gut ist.

XII.

Von der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen.

Die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung des gefallenen Menschen hängt in der Günther'schen Schule gerade wie die von der Genugthuung Christi von demselben Princip ab, daß der Mensch vermöge der Zeugung ein organisches Ganzes, ein Geschlecht bilde, das auch eine geistige Gemeinschaft sei in Folge der communicatio idiomatum, der Lebenseinigung zwischen Natur und Geist im Menschen. Nachdem nun Christus in das Geschlecht eingetreten und geistiger Repräsentant desselben geworden ist, auch für dasselbe genuggethan hat, so genügt es, „durch Zeugung“ Glied der Gattung zu werden, um sofort auch frei von der Gattungssünde zu sein, weil Glied des erlösten Geschlechtes; er hat „ein angebornes Recht“ dazu und gelangt „mit Naturnothwendigkeit zur Erkenntniß Christi“;[1] eine Theorie, welche, wie wir sehen werden, den baptismus in remissionem peccatorum aufhebt.

---

[1] Der letzte Symboliker S. 118. 108. 111. Pabst: Adam und Christus S. 52 Anm. 107. 108. 114. Der Mensch und seine Geschichte S. 134. Nach Pabst: Adam u. Christ.

Man bemerke aber wohl, daß dieses bloß die Gattungssünde betrifft, und nur die Schuld Adam's, weil Christus als Setzung Gottes nur wegen der Schuld Adam's in's Geschlecht gepflanzt wurde. Es betrifft dieses nur die negative Seite des Erlösungswerkes: die Genugthuung. Allein es gibt eine andere, positive, die Restaurirung der Vereinigung des Menschen mit Gott, die persönliche Vereinigung mit dem göttlichen Paraklet: die Heiligung, die, wie wir oben sahen, nur mittelbar von Christus ausgeht, soferne er uns den h. Geist verdient hat, unmittelbar aber von diesem ausgeht.[1] Denn wie an der Sünde ein Doppeltes zu unterscheiden ist, Schuld und Strafe, und zu dieser die Trennung von Gott zu rechnen ist: so mußte das Erlösungswerk eine doppelte Seite haben, die Erlösung und die Heiligung.[2] Es sind also Genugthuung und Heiligung nach Günther'schem Systeme wohl zu scheiden nicht bloß dem Begriffe nach, sondern auch der Zeit nach, direct und unmittelbar gegen den 11. Canon der VI. Sitzung von Trient, wonach die justificatio nicht bloß in der Vergebung der Sünden mit Ausschließung der Heiligung bestehen soll.[3]

Diese Heiligung nun wird dem Menschen in der Taufe zu Theil. Sie gibt die Vereinigung mit Gott im h. Geiste wieder, hebt also nun die Folge der Schuld, die ewige Strafe auch auf.[4] Und da die Unmündigen als Glieder des Geschlechtes ihren Antheil an dem Urverdienste haben müssen, so erhalten auch sie die Frucht, den Preis und den Lohn des Verdienstes Christi, den h. Geist, der sich zur Vollendung der Erlösung, zur Tilgung der Folgen der Sünde unauflöslich mit der Gattung verbunden hat.[5]

S. 108 scheint dieses erst der Fall sein zu sollen, seitdem Christus thatsächlich in das Geschlecht getreten ist, also im N. B.

[1] Der letzte Symb. S. 118: „Jeder, der in das Geschlecht durch Zeugung eintritt, ist ein Glied des erlösten Geschlechtes. Dieses ist aber nur erlöst zufolge der doppelten Rückwirkung der Gerechtigkeit Christi, die nämlich zunächst eine aufhebende (negative) ist, in Bezug auf die Schuld und Strafe Adam's, weil Christus als Setzung Gottes und wegen der Schuld Adam's in's Geschlecht gepflanzt wurde; dann aber auch eine setzende (positive) ist, als restaurirendes Urverhältniß in der realen Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem creatürlichen Geiste des Menschen." Pabst: Ad. u. Chr. S. 107: „Obwohl Keiner vom Weibe geboren wird, ohne mit seiner ganzen Existenz im Erlöser zu wurzeln und ihm geistig und leiblich vereinet zu sein, so tritt er doch erst durch die Taufe in den Vollgenuß der Erlösungsgaben Christi für das Geschlecht, weil in persönliche Vereinigung mit dem himmlischen Paraklet."

[2] Vorsch. II, 132. 263.

[3] Vgl das 7. Cap.

[4] Der letzte Symboliker S. 118 Anm. (zu der oben abgedruckten Stelle): „Welche Vereinigung (mit dem göttlichen Geist) aber erst in dem Sacramente der Taufe, als dem Bade der Wiedergeburt, effectuirt wird." Pabst: Adam und Christus S. 107 (oben abgedruckt).

[5] Pabst: D. M. u. s. G. S. 135. Ad. u. Christ. S. 109. Günther: D. letzt. Symb. S. 107.

Man lasse sich aber nicht durch diesen Ausdruck täuschen und glaube etwa, daß ein Güntherianer diese Heiligung, diese Einigung mit Gott als eine innere, übernatürliche, eingegossene Gnade ansehe. Es ist eben nur Wiedervereinigung mit Gott durch Aufhebung der Sünde, die Tilgung der ewigen Sündenstrafe, mit Einem Worte: nur Das, was man unter Nachlaß der Sünde versteht, keineswegs aber die seligmachende Gnade Gottes, welche wir nach dem Tridentinum außer der Vergebung der Sünden erhalten sollen.[1]

Nachdem nun der Mensch auf diese Weise als Glied des Geschlechtes frei geworden ist von Schuld und Strafe des Geschlechtes, ist er, sobald in ihm das Bewußtsein und die Freiheit erwacht, zwischen beide Stammväter gestellt, und soll nun, sofern er ein persönliches Wesen ist, sich frei für den einen oder den anderen erklären. Denn der Mensch ist nicht bloß Geschlechts- oder Natur-Wesen; er ist auch Geist- oder persönliches, weil freies Wesen. Durch freie Uebertretung des erkannten göttlichen Gesetzes wird die Erb- oder Gattungsschuld zur persönlichen,[2] er tritt in die Wege des alten Adam und macht so die Schuld, die er von diesem als erbliche und als getilgte (!) überkommen, von nun an als eine persönliche in seiner Person geltend.[3] Es soll aber das Erb- und Gattungsverdienst des zweiten Adams durch Nachahmung, d. h. durch freien Eintritt in seine göttliche Gesinnung für das Individuum zur Rechtfertigung, d. h. zum persönlichen Verdienste werden.[4] Der Mensch hat in seiner Willensfreiheit die Aufgabe: das Erbverdienst Christi durch seine Willensthätigkeit in und durch sich selbst, mit und durch seinen persönlichen Willen zu affirmiren und zum persönlichen Verdienste zu machen, und so seine Heiligung als Vereinigung mit dem Geiste Gottes zu seiner Heiligkeit (und zwar in der Herrschaft des Geistes über das Fleisch und in der Unterwerfung des Geistes unter Gott) zu verwenden.[5]

Nimmt man nun hinzu, daß in allen Günther'schen Werken von der Nothwendigkeit der actuellen Gnade gar nicht die Rede ist, daß Günther der alten Kirche den Vorwurf macht, sie hätte sich gerade wie die protestantische in der Theorie das Erlösungswerk Christi als unfrei, als bloßes opus operatum

---

[1] Vorsch. II, 344 wird zwar die Wiedergeburt in der Taufe eine übernatürliche genannt, aber im Gegensatz zur fleischlichen Zeugung, also in dem Sinne des Geistigen überhaupt. Aehnliches gilt vom Letzt. Symb. S. 191, wo gesagt wird, in der Wiedergeburt verbinde sich der göttliche Geist mit dem menschlichen, und unter dieser Voraussetzung werde das christliche Leben das dynamisch-ethische Product zweier Factoren. Auch dort ist nur von einem natürlichen Verhältniß die Rede, nach dem Zusammenhang der Günther'schen Lehre zu urtheilen.

[2] Vorsch. II, 345.

[3] Letzt. Symb. S. 109.

[4] Vorsch. II, 344.

[5] Letzt. Symb. S. 108. 111. 119. 151. Pabst: Ad. u. Chr. S. 113.

gedacht und demgemäß ihre Ansichten von der Freiheit des Menschen beim Werke seiner Heiligung gebildet, und nur in der Praxis habe sie das Gegentheil festgehalten,[1] so wird die Beschuldigung nicht als böswillige Verdächtigung erscheinen können, daß hier eine durchaus Pelagianische Lehre vorgetragen wird. Man wird diese Ausdrücke: wir hätten durch Nachahmung zum persönlichen Verdienst zu machen, in und durch uns selbst, mit und durch unseren persönlichen Willen, frei zu affirmiren — in ihrem vollen Sinne verstehen, der sicherlich nicht der katholische ist. Denn nicht die Gnade ist es hier, die dem Willen zuvorkommt und uns gut macht, sondern im mildesten Sinne ist es der Wille, der die Gnade nimmt und sich eigen macht. Die Consequenzen aus der Lehre hat Pabst, wohl ohne es zu merken, mit großer Naivetät ausgesprochen: „Was ist das dem Geschlechte durch Christus gewordene Leben (auf Erden) anders und was kann es anders sein, als eine — nach der in Adam verunglückten ersten — durch Christus ihm vermittelte neue Freiheitsprobe? — die aber jeder Einzelne im Geschlechte für sich und auf eigene Gefahr zu bestehen hat!"[2] Und weiter: „Der Erlöser kann das Geschlecht nur **als solches** erlösen und gehört folglich nur dem Geschlechte **als Einem und Ganzem** an, und jeder Einzelne kann und muß als Geisteswesen die Erlösung sich selbst und in freier That zueignen."[3] Auf die wohlgegründete Einwendung, wir würden auf diese Weise dem Erlöser gleich, antwortet Günther nur, daß wir ja nicht Häupter des Geschlechtes, wir hätten nur zu bleiben, zu erhalten, was wir durch Christus seien, wir hätten nicht sein opus operatum, d. h. was er durch unmittelbare Wirkung Gottes war, zu erreichen, sondern nur sein opus operantis, d. h. seine freie Wahl zur Erlösung, nachzuahmen.[4] Etwas der zuvorkommenden Gnade Aehnelndes wird erwähnt bei Gelegenheit der Frage, wie weit der Mensch beim Werke der Rechtfertigung freithätig mitwirke, nämlich: der Glaube werde uns zuerst unwillkürlich, nothwendig gegeben, der Geist komme dazu, ohne zu wissen, wie? und warum?, dann trete der Wille auf und nehme ihn frei an oder nicht.[5] Allein wir werden sofort auch hinsichtlich dieses schwachen Scheines enttäuscht durch die Bemerkung, daß dieses bei jeder Geistesthätigkeit statthabe,[6] und daß der Glaube nicht eine qualitas infusa sei, die zum Glaubensact als einer supranaturalen Function erst möglich mache.[7]

---

[1] Der letzte Symb. S. 119—131.

[2] Pabst: Ad. u. Chr. S. 112. Gibt es u. s. w. S. 56.

[3] D. M. u. s. G. S. 129.

[4] Der letzte Symb. S. 150. 151.

[5] Ebd. S. 121 ff.

[6] S. 121: Receptivität (Empfänglichkeit für äußere Einwirkung) und Gegenwirkung des Geistes auf jene Einwirkung, d. h. Spontaneität, seien „die ursprünglichen Offenbarungs- und Erscheinungsweisen jedes Wesens (als eines Seins an und für sich), jeder Substanz."

[7] Ebd. S. 124.

Es heißt wohl auch, zum Glauben sei die Gnade, wegen des Falles, nothwendig; warum aber? weil der Fortbestand unseres Geschlechtes nach der Ursünde dem Gottmenschen als Menschensohne zuzuschreiben ist.[1] Dieser nun durch freie Affirmation des Erbverdienstes gewonnene Stand ist die Heiligkeit, während die Heiligung eben die Wiedervereinigung mit Gott als Aufhebung der Folgen der Sünde ist. Sie besteht in der Herrschaft des Geistes über das Fleisch und in der Unterwerfung des Geistes unter Gott. Dadurch wird unsere Behauptung hinsichtlich des Wesens der Heiligung bei Günther nicht wenig bestätigt. Consequent wird dann das Wachsthum der Heiligung nicht auf katholische Weise aufgefaßt, sondern Günther sagt:[2] „Daß diese persönliche Heiligung einer Steigerung fähig ist, erhellt schon daraus, weil es sich um die stätige Aeußerung einer geistigen Kraft im Conflict mit einer andern Kraft handelt"; es ist also nur die stets zunehmende Herrschaft über die Sinnlichkeit gemeint.

Hinsichtlich der Dispositionen zur Rechtfertigung und zwar insbesondere in Betreff der Reue bekommen wir eine Theorie, die sich der Luther'schen sehr nähert. Luther behauptete:[3] „Verissimum est proverbium et omnium doctrina de contritionibus hucusque datis praestantius, de caetero non facere; summa poenitentia, optima poenitentia nova vita. Das Tridentinum bemerkte hiegegen:[4] „Declarat S. Synodus hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitae novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere", und die contritio sei animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero.

Nun wird von Günther im letzten Symboliker[5] gerade umgekehrt dem protestantischen Gegner die Behauptung in den Mund gelegt, der Katholicismus lehre bloß den Blick nach Vorwärts, der Protestantismus den Blick nach Rückwärts; und der katholische Stimmführer gibt dieses zu und sagt, der Katholicismus habe sich dessen nicht zu schämen, er lehre auch nicht eine Ausgeschlossenheit des Blickes nach Rückwärts, sondern bloß eine Prävalenz des Blickes nach Vorwärts. Allein aus dem Verlaufe der Erörterung geht hervor, daß der Blick nach Rückwärts für ganz unnöthig erklärt wird. Denn Günther sagt: „Dieser Gegenstand (des Blickes nach Rückwärts, die unendliche Schuld) muß gar nicht in der Vergangenheit gesucht werden, da er in die Gegenwart so gut wie in die Zukunft hineinfällt, weil der Geist in jedem Zeitmomente jenes Verhältniß sammt den Resultaten seiner Verletzung genügend auffassen kann", d. h. dem Menschen genügt es, seinen traurigen Seelenzustand zu beweinen, ohne die vergangene Beleidigung Gottes zu verabscheuen und zu

---

[1] Der letzte Symb. S. 108. 111. Pabst: Ad. u. Chr. S. 99.
[2] Der letzte Symb. S. 108.
[3] Art. 7 in Bulla Leonis X.
[4] Sess. 6 de poenit. cap. 4.
[5] S. 111 ff.

bereuen, die er doch noch verabscheuen muß, selbst nachdem ihm die Sünde erlassen ist. Zum Schlusse! Was haben wir nach Günther von der Gnadensonne zu unserem Heile erhalten? „Zu jenen Wohlthaten gehört vor Allem die Existenz als solche, und mit ihr das Wissen und Gewissen — dahin gehören endlich die offenen Arme des Vaters und seines Sohnes, den er in die Wüste dieser Welt gesandt, um zu suchen, was verloren war.“[1] Das hätte sich Pelagius auch gefallen lassen!

XIII.

Von den Sacramenten.

Die Sacramenten- und Opferlehre bei Günther leitet sich in ähnlicher Weise von der Lehre von der Erlösung ab, wie die so eben behandelte von der Heiligung. Der Logos ist in Christus der geistige Repräsentant der Gattung geworden, in die er durch körperliche Geburt eingetreten ist. Dieser Eintritt aber geschah durch eine neue Schöpfung, nicht durch Zeugung vom Geschlechte, durch ein Wunder. Darum „ist Christus als der menschgewordene Logos das Eine lichte Geheimniß“, das „Mysterium oder Sacrament“ des Geschlechtes, das „Eine Grundsacrament“ im Geschlechte, „theils, weil er als Menschensohn eine unmittelbare Setzung Gottes, eine neue Schöpfung auf dem Boden der alten war; theils weil der Logos Gottes mit diesem Menschensohne, als einer unmittelbaren Setzung Gottes, auch eine unmittelbare Verbindung ursprünglich und persönlich eingegangen war.“[2]

Doch zur Hebung der Folgen der Sünde ist auch der heil. Geist Mensch geworden durch seine Verbindung mit dem Geschlechte zur Vollendung des Erlösungswerkes. Er ist daher auch zum Sacrament geworden.[3]

Die Kirche ist in Wesen und Form nichts Anderes, als der fleischgewordene Logos, die geschlechtlich, d. h. organisch sich gestaltende Sichtbarwerdung des Erlösers in der Menschheit, ein immerwährendes Menschsein des Erlösers, im Wesen immer derselbe, in der Form abhängig von der naturgemäßen Entwicklung des Geschlechtes.[4] Ist nun Christus als der menschgewordene Logos und als neue Schöpfung auf dem Grunde der alten das Wunder und Mysterium —

---

[1] Ebd. S. 112.

[2] Der letzte Symb. S. 217. Pabst: Ad. u. Chr. S. 87. 160. 161.

[3] Ad. u. Chr. S. 103.

[4] Pabst: D. M. u. s. G. S. 128. 129. 138. 145. Schmid sagt geradezu, der Logos, die ewige Idee verbinde sich hypostatisch mit der Gattung (S. 55 und dieses consequent).

das Sacrament im Geschlechte, und ist das Wesen der Kirche überhaupt die Repräsentation Christi als des Sacraments im Geschlechte: so kann das Wesen der Kirche der letzten Zeit nur sein das vollkommen in die Erscheinung getretene — in das Geschlecht über- und eingegangene — zur concretesten Gestaltung und fertigen organischen Gliederung gelangte Sacrament, diese organische Gliederung ist die kirchliche Formation des Einen Sacramentes zur Mehrzahl von Sacramenten.[1]

Das genugthuende Verdienst des Erlösers sammt dem Verdienten ist also in der Kirche Eigenthum des Geschlechtes und angebotene Gabe für jeden Einzelnen im Geschlechte geworden. Das Verdienst, das genugthuende Werk des Erlösers nun ist sein Kreuzopfer; da es Eigenthum des Geschlechtes geworden ist, muß es mit dem Geschlechte fortwähren, und dieses hat statt im Meßopfer. Das Verdiente, die Frucht des Werkes ist der h. Geist, und auch dieses muß sich „in sichtbaren und zwar bestimmten, die Lebensgestaltungen des Geschlechtes reflectirenden und denselben entsprechenden Formen mittheilen, und so ergeben sich die Sacramente als der in organischer, dem Naturcharakter des Geschlechtes congruenter Gestaltung waltende Geist Gottes.[2]

Die Sacramente sind also eigenthümliche Offenbarungsweisen des Einen Grundsacramentes,[3] es sind sichtbare, bestimmte, die Lebensgestaltungen des Geschlechtes repräsentirende Formen, in denen die Gaben des Geistes mitgetheilt werden.[4]

Hier entsteht nun wieder ein gegründeter Zweifel, ob diese Ausdrücke der Lehre der Kirche entsprechen. Wir lernen im Katechismus und in den theologischen Schulen, und lesen es im Tridentinum als Glaubensgesetz, daß die Sacramente wirksame Zeichen der Gnade sind, nicht bloße Formen. Doch vielleicht ist es ein unbestimmterer, allgemeinerer Ausdruck! Aber warum kommt in längeren Deductionen, die von den Sacramenten ex professo handeln, niemals vom kirchlichen Begriff Etwas vor? Warum setzt man sich in eine offene Opposition gegen die Bestimmungen „der Schule" über die wesentlichen Momente der Sacramente als solche, die in der bloßen Erscheinung und an der begrifflichen Oberfläche haften, ohne die Idee gewonnen zu haben?[5] Dieser wohlbegründete Verdacht wird zur Gewißheit, wenn man näher die Art in's Auge faßt, wie vom Güntherismus das Sacrament und das opus operatum bestimmt wird. Sacrament ist, wie wir bereits sahen, soviel wie Geheimniß oder Wunder überhaupt, ein Akt ist sacramentalisch, wenn er von Christo

---

[1] Ad. u. Chr. S. 87. Der letzte Symb. S. 218.

[2] Pabst: D. M. u. s. G. S. 130 ff. Ad. u. Chr. S. 92 u. § 33. 35. Der letzte Symb. S. 219. 220.

[3] Ad. u. Chr. S. 88.

[4] D. M. u. s. G. S. 133.

[5] Ad. u. Chr. S. 88. 171.

unmittelbar ausgeht und in der Kirche sich fortführt,[1] das Priesterthum ist sacramentalisch als unmittelbare Gottesthat und wunderbar in seinem Anfangs- und Endpunkte, im Beruf und in der Weihe.[2] Die sacramentale Wirkung wird gleichgesetzt einer bestimmten und eigenthümlichen.[3] Wir hören wiederholt, „das wahre Wesen des Sacramentes sei die heiligende Gnade, der Geist Gottes in seinen mannigfaltigen Einwirkungen als Gaben desselben".[4]

So oft es sich um die Wirksamkeit des Sacramentes handelt, um das opus operatum, wird auf das opus operatum in Christus hingewiesen, d. h. darauf, daß er von Gott unmittelbar durch eine neue Schöpfung dem Geschlecht gegeben wurde.[5] „Das opus operatum," sagt Pabst,[6] „die so zu sagen natürliche Wirksamkeit des von ihnen (den Priestern) administrirten Erlösungswerkes hängt durchaus von ihren persönlichen Gesinnungen und ihrem Leben nicht ab." Soll der sacramentalische Charakter einer Handlung bewiesen werden, so wird die Beweisart, die bisher galt, verworfen und darauf hingewiesen, daß es ein Zeugniß und eine Offenbarung Christi ist, daß die Erlösung als opus operatum Eigenthum der Menschheit geworden, d. h. in die kirchliche Gestaltung eingegangen sei. Das Hauptelement im Sacramentsbegriff ist die Repräsentation Christi als zweiten Adam's und sein Verdienst im Geschlecht.[7] Man sieht hieraus deutlich, wie das äußere Zeichen alles Einflusses auf die Ertheilung der Gnade beraubt wird, und sich nur wie eine äußere Schale, eine Form zur Gnadenspendung verhält, und nur dadurch eine Nothwendigkeit erhält, daß diese äußeren Gestaltungen zum kirchlichen Leben nothwendig sind.

In der Consequenz dieser Lehre liegt es nun, daß es die Akte des Empfängers sind, welche die Gnade erlangen, nicht das wirksame Zeichen der Gnade. Die Darstellung Günther's hierüber im 6. Brief des letzten Symbolikers gibt gegründete Ursache zu diesem Vorwurf. Wir hören dort, daß der Katholicismus die Objectivität (der Lehre und des Sacramentes) zu sehr vorwalten lasse, der Protestantismus die Subjectivität des Menschen;[8] daß die Scheu vor jedem Gedanken, wenn dieser dem herkömmlichen nicht ähnlich sehe, wie ein Ei dem anderen,[9] beide hindere, weiter zu kommen; und werden dann

---

[1] Ad. u. Chr. S. 94.

[2] Vorsch. II. 382.

[3] Ad. u. Chr. S. 174. D. M. u. s. G. S. 136.

[4] Vorsch. II, 376. Ad. u. Chr. S. 101.

[5] Der letzte Symb. S. 217. 218.

[6] Ad. u. Chr. S. 161. 170—172.

[7] Der letzte Symb. S. 227.

[8] S. 209.

[9] S. 210.

zur Idee vom opus operatum des Erlösungswerkes, der Inoculation Christi in das Geschlecht verwiesen.[1]

Obgleich das Tridentinum den Begriff vom Charakter als signum spirituale et indelebile[2] sanctionirt hat, wird dieses als zu sehr objectivistische, weil sinnbildliche Auffassung der Kirchenpraxis, gewisse Sacramente nicht zu wiederholen, welche die alte Schule bei ihrem Rückstande in der Würdigung des Subjectiven sich gebildet habe, hingestellt,[3] und uns dafür eine Theorie nach dem System gegeben.

Um nun zu den Sacramenten im Einzelnen überzugehen, so ist von der Taufe schon bei Gelegenheit der Rechtfertigungslehre Günther's gesprochen worden. Man wird sich erinnern, daß ihr Zweck ist, die Wiedervereinigung mit Gott durch den h. Geist zu geben, während die Befreiung von der Schuld bereits mit dem Eintritt in das erlöste Geschlecht durch Zeugung gegeben ist. Es bleibt hier nur noch die Frage zu behandeln, wie die Taufe nun noch eine Taufe zum Nachlaß der Sünden, ein Sacrament der Todten sei. Günther scheint[4] die Lösung aber darin zu finden, daß ein Nichtgetaufter ein noch nicht mit Gott Vereinigter sei, und folglich ein geistig Todter, als ob Gott Denjenigen, dem er die Sünde erlassen, noch von sich getrennt halte. Pabst[5] gibt eine weitere Antwort, die aber noch ungenügender ist: Vor dem factischen Eintritt Christi in's Geschlecht habe der Todesschatten noch geherrscht, der thatsächliche Gehorsam Christi habe ihn getilgt, und folglich sei die Taufe als Aneignungsakt des erfüllten Erlösungswerkes Sacrament der Todten; sie sei ein Bund, mit dem man sich zur Nachfolge Christi verpflichte; wer ihn von vornherein verschmähe und wer ihn nicht beobachte, werde nicht selig. — Die Consequenz leuchtet uns, die wir auf dem Standpunkte der begrifflichen Oberfläche noch stehen, nicht recht ein.

Die Eucharistie gehört eigentlich nach Günther nicht recht zu den Sacramenten, sondern mehr zum Opfer, denn in jenen äußert sich der menschgewordene Geist Gottes, in der Eucharistie aber „stellt sich die Wirksamkeit des Naturelements in Christo dar“.[6] Der Güntherismus weiß überhaupt nicht recht, wohin er sie placiren soll; die Lehre von der Communion wird an die vom Opfer angeklebt,[7] consequent wäre die Eucharistie kein Sacrament. Ueber die Günther'sche Lehre von der Eucharistie ist es nicht leicht, sich eine ganz vollständige Vorstellung zu bilden, indem sie dieselbe höchst unvollständig behandeln.

---

[1] Der letzte Symb. S. 214. 217. 218.
[2] Sess. 7 can. 9 de sacr. in gen.
[3] Der letzte Symb. S. 228.
[4] Ebd. S. 118 Anm.
[5] Ad. u. Chr. S. 108.
[6] Ebd. S. 103.
[7] Ebd. § 34.

Nur eine Stelle bei Pabst [1] wirft Licht darüber, aber kein gutes. Jeder Mensch, heißt es dort, hat in Folge der Erlösung als Glied des Geschlechtes das Recht auf die Auferstehung; daß dieselbe aber eine glorreiche mit und in Christo werde, dieses hängt davon ab, daß er als freie Persönlichkeit mit seinem ganzen leiblich-geistigen Sein und Leben in das ganze leiblich-geistige Sein und Leben des Erlösers eingehe. Dieses geschehe, was das Naturelement angehe, durch die Communion, den Genuß der Physis Christi. Der Ausdruck „Seelenspeise" sei nicht vom Geist zu verstehen, sondern von der Psyche, dem Princip der Physis. Die Eucharistie ist im gründlichsten und umfassendsten Sinne des Wortes Speise und Trank; das Naturelement des Erlösers speist unser Naturelement, und der Genuß des Himmelsbrodes kommt dem Geiste nur zu Gute durch seine organische Einheit mit der Natur im Menschen, also *mittelbarer* Weise. In dieser Weise geschieht es, daß im Communicirenden das normale Verhältniß zwischen Geist und Natur sich entschiedener und habitueller stellt. Außerdem fällt die Behauptung auf: der Böse empfange die Natur Christi ohne reale Vereinigung mit der Gottheit Christi, die als solche die Verdammniß ebenso ausschließen müßte, wie der Himmel die Hölle, [2] und die weitere: die sog. Transsubstantiation finde in einem allgemeinen Weltgesetze den Grund ihrer Möglichkeit und ihre Erklärung, [3] während doch das Tridentinische Concil diese Verwandlung admirabilem et singularem nennt. [4]

Bei der Buße, sagt Günther, [5] trete ein Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Heiligung ein, das ganz verschieden sei von dem bei der Taufe. „Nicht von der Rechtfertigung (als Vergebung der Erbschuld) ist die Heiligung bedingt, sondern umgekehrt — seine Rechtfertigung (als Vergebung persönlicher Schuld) ist von der Genugthuung, die der Mensch unter dem Einflusse der Gnade (die ihm das Bußsacrament — auch baptismus iteratus genannt — ertheilt) und unter Mitwirkung seines Willens vollzieht, abhängig. Und wie ihm früher durch das Sacrament (die Taufe) die Gnade im heil. Geist ertheilt wurde zu seiner persönlichen Heiligung (in Heiligkeit und Gerechtigkeit): so wird ihm jetzt die Gnade des h. Geistes im Sacramente ertheilt, zunächst zu seiner Rechtfertigung in Genugthuung." Darnach tilgte das Bußsacrament die Sünden nicht direct, sondern nur insoferne es die Gnade ertheilt, Buße zu thun.

Die Uebertragung des Verdienstes von Einem auf den Andern im Ablaß wird als eine vicariirende Thätigkeit im Organismus der Menschheit erklärt; [6] denn da nach Günther die Menschen vermöge der Natur ein zusammenhängendes

---

1 Ad. u. Chr. § 34.
2 Der letzte Symb. S. 226. Pabst: Ad. u. Chr. S. 100.
3 Ad. u. Chr. S. 101.
4 Sess. 13 can. 2.
5 Der letzte Symb. S. 110.
6 Ebd. S. 241.

Ganzes bilden und die Natur auf den Geist wirkt; da sich auf diese Weise die Sünde Adam's und das Verdienst Christi fortpflanzt: warum soll sich nicht auch das Verdienst des Einzelnen nothwendig und von selbst allgemein verbreiten? Der thesaurus ecclesiae wird dann eben so gut behandelt, wie in der Synode von Pistoja.[1]

Die eheliche Verbindung ist nach den Güntherianern, wie wir sahen, an sich sündhaft, weil Affirmation der Ursünde. Hier ist es aber, wo der neue Adam dem alten begegnet, der ohne ihn in legaler Weise nicht gedacht werden kann. Durch die Gnade der Ehe vermag es der Mensch in seiner Sündhaftigkeit, ohne Sünde zu zeugen.[2] Da nun aber Christus, das Geschlechtssacrament, durch seinen Eintritt in die Gattung das Verderben des alten Adam's aufgehoben hat, das Menschengeschlecht ein sacramentales ist, so liegt es in der Consequenz, daß alle Ehen, auch die vor Christus und von Nichtchristen geschlossenen, sacramental sind. Diese Consequenz wird nicht nur von uns gezogen, sondern auch vom Pabst ausgesprochen.[3] Es liegt dieser Theorie auch die geheime Absicht zu Grunde, den Consequenzmachern auszuweichen, welche sagen könnten: wenn die Ehe ohne das Sacrament schlecht ist, so müssen alle Ehen vor Christus sündhaft gewesen sein. Allein damit stößt die Theorie auf einer anderen Seite wider: das Tridentinum lehrt, Christus habe die Ehe zum Sacrament erhoben. Dieses wird nun folgendermaßen gedeckt:[4] „Die ursprüngliche ideelle Beziehung der Ehe auf Christus, die wesentliche Sacramentalität derselben mußte sich reell erfüllen, die Ehe zum wirklichen Sacrament werden, als in der Zeiten Fülle das Sacrament selbst erschien, Christus als Menschensohn wirklich in die Geschichte eintrat." Also eine ideelle Sacramentalität, und diese ideelle Sacramentalität ist die wesentliche! Doch ich vergesse, daß man über den Tridentinischen Katholicismus hinaus soll!

Eine zweite neue Theorie hinsichtlich der Ehe betrifft die Gewalt, welche dieselbe zu sanctioniren und auf ihren sacramentalischen Charakter einzufließen hat[5] Das Menschengeschlecht hat zwei Stammväter, den leiblichen Adam und den geistigen Christus. So sind denn in der organischen Formation, der socialen Gestaltung des Geschlechtes zwei Mittelpunkte, zwei Auctoritäten da. Die Kirche ist die Repräsentation des geistigen, der Staat die des leiblichen Stammvaters. Soll nun das Geschlecht als solches sich durch die Ehe seinen organischen

---

[1] Bulla Auctorem fidei prop. 41: „Item in eo, quod subditur scholasticos suis subtilitatibus inflatos invenisse thesaurum male intellectum meritorum Christi et Sanctorum . . . quasi thesauri Ecclesiae, unde papa dat indulgentias, non sint merita Christi et Sanctorum: falsa temeraria etc."

[2] Ad. u. Chr. S. 166. 174.

[3] Ebd. S. 166. 167.

[4] Ad. u. Chr. S. 170.

[5] Ebd. § 53. 54. 55.

Fortbestand — und das heißt eben: seinen Bestand als Staat und Kirche — in rechter Weise vermitteln, so müssen nothwendig beide Auctoritäten ihren Einfluß auf Abschließung der Ehe haben. Die Kirche hat als höheres conservatives Lebensprincip des Geschlechtes die höhere Auctorität in Sachen der Ehe. Wenn man aber dem Staate nicht dieselbe Sanction (das Sacrament zuzumitteln) zusprach, so lag die Ursache hievon wohl nur in dem conträr-contradictorischen Gegensatze desselben zur Kirche, den man zum feindlichen Widerspruche zu verdrehen und zu schärfen wußte. Der Consens, die Sanctionserklärung des Staates, wird in der Assistenz der Zeugen mit dem Consens der Kirche zu Einem Acte verbunden und zumal kund.[1] Dieser Consens des Staates gehört zu den wesentlichen Momenten der Ehe, so daß die Wirksamkeit des zweiten Adam's, also die Sacramentalität, bedingt ist durch die geschlechtliche Auctorität des ersten, des Staates.[2] Also hat der Staat Macht, zu verfügen über die Gültigkeit von Sacramenten! Mit welcher Consequenz dann behauptet werden kann,[3] der Kirche komme die Jurisdiction über die Ehe und das ausschließliche Recht der impedimenta dirimentia zu — wissen wir nicht.

XIV.

Ueber die letzten Dinge.

Das Ziel der Creatur ist die reale und innigste Einigung mit der Gottheit,[4] die Setzung in's Einssein mit dem Urgrunde.[5] Wie die Idee der Gottheit von der Creatur durch den Sohn in die objective Realität heraustritt, so tritt alle Creatur durch den Geist wieder mittelst gleich ursprünglicher Einigung in die Gottheit zurück.[6] Wir geben diese Ausdrücke, wie sie lauten, d. h. schlimm genug. An einer anderen Stelle[7] erhalten wir zwar folgende Erläuterung: „Wie kann nun Gottes Seligkeit, als Blüthe seines absoluten Bewußtseins, der Antheil der Creatur werden, die ja nur dadurch Creatur ist, daß sie, als wesentlich verschieden von Gott, Gottes Wesenheit nicht ist? — Was die Creatur nicht ist (d. h. Theil und Ausfluß Gottes): das kann sie doch

---

1 Ad. u. Chr. S. 189.
2 Ebd. S. 191.
3 Ebd. S. 182.
4 Vorsch. II, 360.
5 Ebd. 370.
6 Ebd.
7 Ebd. 76.

sein durch Mittheilung und Einfluß seines Wesens in die Creatur. Der Grad dieser Mittheilung ist aber immer bedingt von der Form des creatürlichen Seins. Denn eben diese Form allein ist es, welche die Creatur mit Gott theilt, insoferne sie dieselbe mit Gott theilen kann; da sie der Wesenheit Gottes nicht theilhaftig ist. Und diese Form ist das Bewußtsein." Also ein Zerfließen der Wesenheit ist es nicht, wohl aber nach dem Systeme eine hypostatische Union, die wir zu erwarten hätten, da diese eben Vereinigung nach der Form, nach dem Bewußtsein ist.

Mit Recht wurde auch an Günther der sonderbare Ausdruck gerügt, den Verdammten bleibe neben dem Wurme des Gewissens, der ewig durch die Heiligkeit Gottes verursacht werde, doch auch „die Wonne" des Daseins, „das Wohlsein, das in jedem Sein kraft seiner Entfaltung zum Dasein ist", der „Nectartropfe", der in dem Bewußtsein des Freiseins, d. h. diesen Zustand frei gewollt zu haben, liege.[1] Uns dünkt, die Existenz werde den Verdammten zur Last sein und ihre größte Pein gerade im Bewußtsein, ihr Elend frei gewollt zu haben, liegen. — Die Nectartropfen der Hölle wünschen wir Keinem von uns.

XV.

Oberste philosophische Principien des Günther'schen Systemes und allgemeine Charakterisirung desselben.

Mit dem bisher Gesagten ist die Darstellung der einzelnen Lehrsätze des Günther'schen Systemes vollendet.

Es übrigt nur noch, den Leser in die obersten Principien einzuführen und damit zugleich eine allgemeine Charakteristik des Systemes zu erzielen.

Daß der Günther'sche Dualismus Hylozoismus ist, worin er seinen Namen schon schlecht erfüllt, ist eine von Günther selbst zugegebene Sache.[2] Nur will er sein System von dem Vorwurf des Idealismus freigehalten wissen. Diese Anklage wurde nichtsdestoweniger geradezu erhoben,[3] oder doch Günther der Vorwurf gemacht, daß sein Dualismus oft in Monismus überschlage oder den Monismus nahe berühre.[4] Wir hielten es für Pflicht, eine für die Beurtheilung des Güntherianismus so wichtige Frage einer gewissenhaften Prüfung zu unterwerfen, und können kein anderes Resultat derselben aussprechen, als daß die

---

[1] Vorsch. II, 131, 144.
[2] Eur. u. Her. S. 188 Anm., 216.
[3] N. Möller in der Revue catholique von Löwen 1852. 3. u. 4. Lief.
[4] Dischinger S. 41. 64. 286.

Lehre Günther's in vielen Punkten ein schlecht überwundener Idealismus ist, sei es, daß Günther, vom Fichte'schen und Hegel'schen Idealismus ausgehend, denselben nicht hinreichend verließ, oder daß er, eine Vermittlung der Gegensätze zwischen Gott und Welt, Geist und Natur anstrebend, darin zu weit ging und in das Monistische überschlug. Seine Lehre scheint sich zum reinen Idealismus zu verhalten, wie eine Emanationslehre zum realistischen Pantheismus; er scheint sich den Namen eines Dualisten mit demselben Rechte beizulegen, mit welchem die Emanatianer sich häufig als Theisten geriren.

Nach Günther sind alle relativen Wesen Gedanken des absoluten Wesens, Gottes,[1] und zwar sind sie dies nicht bloß formal, als gedachte, sondern vor und nach ihrer Realisirung, wie Günther ausdrücklich bemerkt,[2] und daher wird die Schöpfung, als wirklich gewordene Idee Gottes, die Identität des Realen und Idealen genannt.[3] Die Schöpfung ist ein nothwendiger Bestandtheil des göttlichen Bewußtseins; sie als Idee, als Gedanke Gottes zu erkennen und zu erklären, ist Aufgabe des Denkgeistes.[4] Dieser Ausdruck *kann* bei Günther nicht in dem Sinne verstanden sein, in welchem er in der kathol. Kirche verstanden wird, d. h. von einem bloß subjectiven Verhältniß (intentionaliter, sagten die Alten), oder soferne die göttliche Erkenntniß dem göttlichen Willen und seinem Wirken nach Außen vorleuchtet (exemplariter). Denn Günther leitet von diesem Grundsatz Folgerungen ab, welche beweisen, daß er einen ganz andern Zusammenhang zwischen dem Gedanken Gottes und dem Gegenstand desselben annimmt, daß er die Wesen nach ihrem inneren Sein Gedanken Gottes sein und bleiben oder doch in einem emanatistischen Zusammenhange stehen läßt.

Er behauptet nämlich: I. Daß alle Wesen als Gedanken Gottes denkend sein müssen[5] — ein Satz, der sich in dem idealistisch-pantheistischen Systeme des Neuplatonikers Plotinus, das überhaupt viele Aehnlichkeit mit dem Günther'schen hat, wörtlich schon vorfindet.[6]

II. Wird daraus, daß die Wesen Gedanken Gottes sind, gefolgert, daß sie etwas Absolutes, Ewiges, Unwandelbares sind, und diese Eigenschaften auch nach der Realisirung nicht verlieren.[7]

---

1 Eur. u. Her. S. 165. 508. 515. Pabst: D. M. u. s. G. S. 62. Janusk. S. 253. 261. 262. 324.

2 Janusk. S. 336.

3 Ebd. S. 200.

4 Ebd. S. 200.

5 Eur. u. Her. S. 165. 515.

6 Ennead. VI. L. 7 c. 9. *Εἰ ταὐτὸν ἡ νόησις τῷ πράγματι, πῶς ἡ μὲν νόησις, ἀνόητον δὲ τὸ πρᾶγμα: οὕτω γὰρ ἂν νοῦς ἀνόητον ἑαυτὸν ποιεῖ.* Anderes bei Tennemann, Gesch. d. Phil. Bd. 6 S. 130—133. 91. 106. 109. 113—115.

7 Vorsch. I, 118. Janusk. S. 253. 261. 262. Eur. u. Her. S. 507. 508. Pabst: D. M. u. s. G. S. 37—39.

III. Es wird daraus ein Zusammenhang zwischen Gott und der Creatur, eine organische Einheit beider[1] abgeleitet; deßgleichen in Betreff der Creaturen unter sich,[2] und daraus die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes und anderer Dinge deducirt;[3] ja sogar die Möglichkeit der Vereinigung wesentlich verschiedener Substanzen.

IV. Als Grund, warum nicht jeder Gedanke Gottes vom relativen Wesen schon als solcher realisirt ist, wird angegeben: „weil nicht all' und jedes Sein denselben Gedanken, wenn auch bei gleichem Exponenten, zu offenbaren und in demselben sich selber offenbar zu werden, die Bestimmung hat, wovon der letzte Grund wieder nur in der Idee, die Gott selber vom relativen Sein hat, liegen kann,"[4] d. h. der Grund liegt eben darin, daß Gott sie nicht so gedacht hat.

Nun wird allerdings die Creatur von der Günther'schen Schule nicht geradezu als Product des Gedankens Gottes von sich, sondern als Gedanke vom göttlichen Nichtich betrachtet, und dieses wird auf das Schärfste betont, um nicht in den reinen Monismus zu verfallen. Allein wenn die Creatur nicht eine reine Negation sein soll, muß doch auch in ihr etwas Positives sein, und dieses Positive ist ja auch nach dem Systeme Gedanke Gottes. Dieses haben die Güntherianer selbst nicht übersehen und dieses Positive das Nachbild Gottes in der Creatur genannt. Sagt ja doch Günther, „auch der Gedanke jener Negation müsse bei all' seiner Passibilität mit den affirmativen Momenten des göttlichen Lebens zusammenfallen"; es habe hier ein Gegensatz statt, „der zur Linken den realisirten Gedanken Gottes hat, dessen Inhalt die Negation absoluter Ichheit und Persönlichkeit ist, zur Rechten aber das Contrefait von diesem, die Affirmation der absoluten und vollendeten Selbstschauung, d. h. die absolute Persönlichkeit".[5]

Es wird die Entstehung der Creatur als Gedanke Gottes erklärt durch die Contraposition, die eine so wichtige Rolle im sogenannten dualistischen Systeme spielt. Diese besteht darin, daß alle Unterscheidung ein Bejahen im Verneinen und ein Verneinen im Bejahen ist.[6] So ist die Creatur die realisirte Idee der Contraposition der realen Ichheit Gottes.[7] Indem also hier negirt wird, wird zugleich bejaht: die Contraposition ist die große Kunst, Alles

---

[1] Janusk. S. 33. 34. Pabst: Gibt es u. s. w. S. 13. 54.

[2] In denselben Stellen und Juste-Milieu's S. 363. Pabst: Der Mensch u. s. Gesch. S. 49.

[3] Vorsch. I, 238. 240. Pabst: Gibt es u. s. w. S. 13. Janusk. S. 28. 29. 122. 123. Eur. u. Her. S. 196.

[4] Janusk. S. 324.

[5] Ebd. S. 262.

[6] Vorsch. I, 111.

[7] Janusk. S. 19..

zu verdrehen, das Schwarze weiß zu machen, das große Versteckspiel der Güntherianer. Glaubt man sie über dem Idealismus zu ertappen, so sagen sie: die Creatur ist der Gedanke des Nichtich Gottes — und will man sie für wahre Theisten und Dualisten halten, so hört man, es werde nicht verneint, ohne zu bejahen; wie sie auch Keines von beiden consequent sind. Es ist aber zuletzt doch dasselbe, ob ich den Gedanken Gottes von der Creatur einen Gedanken vom Ich Gottes sein lasse oder von seinem Nichtich, soferne es sich um die Frage handelt, ob die Wesen in idealistischer Weise als Gedanken des Absoluten angesehen werden, oder nicht. Beim durchgeführten Idealismus von Fichte ist ja auch das Object nur das Nichtich, welches das Ich sich im Acte seines Bewußtseins entgegensetzt und auch er erklärt den Satz des Grundes so, daß er besage: „daß jedes Entgegengesetzte seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale gleich und jedes Gleiche seinem Gleichen in einem Merkmale entgegengesetzt ist“.[1]

Zu demselben Resultat führen uns noch folgende Aeußerungen Günther's über die Schöpfung und das Verhältniß Gottes zur Welt. Günther will den Ausdruck: Schöpfung aus Nichts — nicht haben; er sei, sagt er, nur der Lehre der alten heidnischen Welt, welche eine ewige Materie annahm, gegenüber entstanden; aber deßhalb minder passend, weil die Wesen aus dem Gedanken Gottes entstanden und Gottes Gedanken sind.[2] Gott soll nicht extramundan noch auch prätermundan genannt werden, sondern er sei neben und mit der Welt, nicht ohne Raum- und Zeitform.[3] „Durch den ewigen Gedanken ist Gott in der Welt und die Welt in Gott — aber auch die Welt außer Gott, insoferne jene von ihm realisirt worden, und Gott außer der Welt, als reales Ich dem realen Nichtich gegenüber.“[4]

Nun wird freilich sehr darauf gedrungen, daß die Creatur nicht vom Wesen Gottes sei, daß das Geschaffene nichts Göttliches sei der Substanz nach,[5] daß Gott und Creatur sich nicht verhalten wie Substanz und Accidens,[6] daß ein qualitativer = wesentlicher Unterschied zwischen Gott und Creatur bestehe, daß die Einheit der Creatur mit Gott nur eine formale, im Denken bestehende, eine organische sei. Wir geben dieses gerne zu: das Günther'sche System ist eben nicht reiner Monismus, sondern eine dynamische, idealistische Emanationslehre. Nach ihm ist „ein ewiger Gedanke das Bindeglied zweier Realitäten, einer absoluten und relativen“.[7] Der göttliche Wille kommt wohl auch hinzu;

---

[1] Grundl. der gesammten Wissenschaftslehre S. 31.

[2] Vorsch. II, 68. Eur. u. Her. S. 522.

[3] Vorsch. I, 65. 66.

[4] Janusk. S. 401.

[5] Ebd. S. 200. 285. Eur. u. Her. S. 508. Vorsch. II, 361.

[6] Vorsch. I, 67. 115. Janusk. S. 29. Pabst: Gibt es u. s. w. S. 27.

[7] Janusk. S. 401.

aber mit diesem weiß er nicht recht, was anfangen. Bei Günther fließt der Wille und die Freiheit zum Theil mit dem Bewußtsein zusammen: die primäre Freiheit ist ihm nichts als die Selbstständigkeit, was auch Hegel lehrte.[1] Auch Fichte lehrt, daß das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache, daß der Act, durch den das Ich sich das Nichtich entgegensetzt, in der theoretischen Philosophie postulirt werde und auf einem Anstoß des Willens beruhe.[2] Es ist also selbst dem reinen Monismus nicht fremd, vom Willen hier zu sprechen. Auch erkennt Fichte insofern Freiheit und Thätigkeit im Denken, als wir willkürlich von einer Vorstellung zur anderen übergehen können. Günther könnte sich auch den Willen beim Schaffen so denken, daß Gott sich dieses oder jenes Wesen als real nach seinem Willen denkt und damit real macht, in Folge der Identität von Sein und Denken. Doch er läugnet ja die Freiheit beim Schöpfungsakt.

Was die qualitative Verschiedenheit angeht, so kann sie nicht schlechtweg mit der wesentlichen gleichgesetzt werden. Ein qualitativer Unterschied in dem Sinne, in welchem Jedermann den Ausdruck versteht, genügt nicht, um den wesentlichen Unterschied und die gegenseitige Selbstständigkeit zu retten. So ist grün und gelb qualitativ verschieden, aber doch nur Modification des Einen Lichtes. Diese Ausdrucksweise scheint von Hegel zu kommen, der von der Qualität spricht als der Bestimmtheit des Seins, wodurch es sich von anderem unterscheidet. Daß er aber dabei die Identität alles Denkens und Seins beibehielt, ist hinreichend bekannt. Auch Plotin hat diesen Begriff der Qualität.[3]

Wir geben ebenso zu, daß Günther in den Creaturen nicht bloße Accidentien Gottes sehen will: würde er es behaupten, so wäre er ein reiner Pantheist. In der Consequenz des idealistischen Princips wäre es freilich gelegen, das Verhältniß der Creatur zu Gott sich also zu denken. Allein solche Zwittergestalten, wie Emanationslehre, Semipantheismus und auch Günther'scher Dualismus, können unmöglich consequent sein. Dennoch ist es Günther entschlüpft, die Kategorie von Ursache und Wirkung zusammenfallen zu lassen mit der von Sein und Erscheinen, Substanz und Accidens,[4] was bekanntlich des Spinosa erster Irrthum war. Und wie zweideutig sind nicht jene so oft wiederholte Phrasen, daß das creatürliche Sein als relatives ganz abhängig sei von anderem Sein in seinem Sein und Thun, daß es ohne anderes Sein nicht bestehen könne, daß Gott die absolute Voraussetzung sei für die Creatur

---

[1] Encyclopädie § 158.

[2] Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 16. 49. 50. 226. 227.

[3] Enn. V, L. 1 c. 4. Nachdem er bemerkt, jedes Wesen müsse ein anderes sein und zugleich Eines im Geiste, setzt er bei: *καὶ τὸ ποῖον δὲ ἡ ἑκάστου τούτων ἰδιότης.*

[4] Vorsch. I, 22.

in ihrem Sein und Denken, daß diese der relative Nachsatz des göttlichen Seins und Denkens sei u. s. w.[1]

Das Band zwischen Gott und dem Geschöpf wird als bloß formales, ideales bezeichnet, weil eben kein Ausfließen aus der Substanz behauptet werden soll, wohl aber eine dynamische Emanation durch das göttliche Denken.

Nicht minder bemerkenswerth ist die Ansicht, die sich über Ursprung und Würde des Geistes bei Günther vorfindet, die ebenfalls auf eine dynamisch-spiritualische Emanation hindeutet. Es ist ein ständiger Satz im Güntherianismus, daß der Geist, weil Gedanke Gottes, die Kraft habe, sich wieder zum Bewußtsein von Gott zu erheben, um dann aus Gott das Uebrige zu begreifen. Es behält dieser Gedanke Gottes auch nach der Realisirung seine Ewigkeit, Absolutheit und Unwandelbarkeit: daher stammt seine Gewißheit und Sicherheit.[2] „Unser Selbstbewußtsein kann nichts Anderes sein, als Selbstoffenbarung und Selbsterklärung unseres Seins als Idee Gottes an Es selbst und Wissen und Verstehen dieser Selbstoffenbarung und Selbsterklärung unseres Seins *im* Erkennen der Idee Gottes in ihm selbst."[3] Ja es heißt sogar: der relative Geist erhalte seinen Creaturbestand erst durch die ihm beigegebene Natur; an sich sei er Ebenbild, durch sie werde er auch Gegenbild des göttlichen Seins und Lebens,[4] durch die Vereinigung beider vollende sich erst die Idee der Creatürlichkeit.[5] Daher also die Autonomie des Geistes der Kirche gegenüber! Daher jene Afterspeculation, mit der Unerfahrene getäuscht werden!

Nicht richtiger steht es mit dem gepriesenen Dualismus des relativen Seins, von Geist und Natur. Zwar wird auch hier der qualitative Unterschied beider sehr stark betont und einem wesentlichen gleichgesetzt. Aber auf der anderen Seite wird die Einheit beider wieder ebenso stark hervorgehoben, und es findet sich zuletzt, daß Geist und Natur Eines sind, schon deßwegen, weil ja alles Sein Leben und Denken sein soll. Die Natur ist doch zuletzt ein von sich gekommener Geist,[6] ein werdender Geist.[7] Der Unterschied zwischen beiden wird daraus abgeleitet, daß die Idee, die Thätigkeit des Geistes, sich vom Begriff, dem Denken der Natur, wie Gipfel- und Wurzelstreben unterscheide, und daß darum Selbstbewußtsein niemals bloß gesteigerter Begriff sein *könne*, weil beides in entgegengesetzter Richtung statt hat.[8] Allein eben daraus folgt

---

[1] Janusk. S. 92.

[2] Vorsch. I, 240. 241. Janusk. S. 200. 261. 262. 285. 328. 336. 392. Der letzte Symb. S. 381.

[3] Janusk. S. 200.

[4] Pabst: D. M. u. s. G. S. 43.

[5] Ebd. S. 51.

[6] Pabst: D. M. u. s. G. S. 46.

[7] Janusk. S. 18.

[8] Eur. u. Her. S. 190. Janusk. S. 97. Vorsch. I, 232. Vergl. Plotin Enn. VI. L. 2 c. 22. Enn. V. L. 1 c. 7. L. 2 c. 1. 2.

zugleich, daß die Verschiedenheit beider Denkprocesse nur in der Richtung liege, daß es eine bloße Polarisation eines und desselben Seins ist. Die Natur ist eben wieder die Contraposition des Geistes, reale Negation in formaler Affirmation desselben,[1] womit die Verschiedenheit zuletzt wieder aufgehoben wird. Die Günther'sche Schule will, weil sie nicht realistischer noch reiner Monismus sein mag, die ursprüngliche Einheit beider nicht realistisch, sondern idealistisch vom Subjecte aus bewerkstelligen.[2] Der Geist steht in einer ideellen ursprünglichen Relation zur Natur als Object, so daß die letztere ebenso in die Subjectivität des erkennenden Geistes, als dieser in die Objectivität der zu erkennenden Natur verschlungen ist.[3] Geist und Natur stehen in einem ursprünglichen, tiefinnerlichen und wesentlichen Verhältniß zu einander, in einer dynamischen Verbindung, einer idealen Einheit.[4] Mit Einem Worte, sie sind Eines, weil sie beide Gedanke Gottes sind. Außerdem treten beide auseinandergehende Richtungen im Menschen als Synthese beider zusammen: in ihm gelangt die Natur zur vollen Subjectivirung[5] und dadurch — dürfen wir wohl schließen — zur Aufhebung des Gegensatzes, zur Identität beider.[6] Nach dieser Theorie wird dann einerseits betheuert, daß diese Verbindung von Geist und Natur bloß eine organische, formale, nicht reale sei.[7] Andererseits hören wir doch wieder, daß freilich alles Sein zur Objectsubjectivirung bestimmt sei, wenn es die Bestimmung habe, wissendes Sein zu werden.[8] Zum Realverhältniß zweier qualitativ verschiedener Substanzen genüge die Subjectivirung beider.[9] Der Geist erhebe die Subjectivität der Natur im Menschen zum Objecte für sich und ziehe zugleich jene in seine eigene Subjectivität herein.[10] Es wird uns sogar gesagt, daß die Natur ideell und ursprünglich in ihrem Sein selbst vom Sein des Geistes bedingt und bestimmt, Accidens des Geistes sei, und daß sie, weil der Geist nur mittelbar (vermöge der Idee der Creatürlichkeit in ihm) Causalität desselben ist, und sie somit keine unmittelbare Erscheinung des Geistes sein kann, eine Accidens in der Wesenheit oder eine Wesenheit in der Accidens bilden muß.[11] Nach diesem Allem ist es kaum zu begreifen, wie die Günther'sche Schule in dem von ihr statuirten Unterschied

---

[1] Ad. u. Chr. S. 6 Anm. Janusk. S. 98.
[2] Janusk. S. 28.
[3] Ebd. S. 29.
[4] D. M. u. s. G. S. 49.
[5] Vorsch. I, 20. 238. II, 388. Eur. u. Her. S. 190.
[6] Vgl. Vorsch. I, 239.
[7] Eur. u. Her. S. 195. Vorsch. I, 238.
[8] Eur. u. Her. S. 191.
[9] Ebd. S. 177.
[10] Vorsch. I, 230.
[11] Pabst: D. M. u. s. G. S. 44. 49. 51.

zwischen der Idee und dem Begriff und den Principien beider, das neue Mittel, den Monismus, Materialismus und Spiritualismus auszuschließen, finden will, da doch die Monisten sich dieser Unterscheidung von Idee und Begriff, Anschauen und Denken von jeher bedient haben, und zwar gerade um ihren Monismus gegen das gesunde, logische Denken zu behaupten. Die Brahmanen ermahnen ebenso, vom Denken des Vielen abzulassen und sich zur Anschauung des Einen zu erheben. Plotinus unterscheidet ebenso den Geist, das Princip der Intelligenz, und die Seele, deren Thätigkeit auch ein Denken ist, aber nicht nach Innen, sondern nach Außen gerichtet, und auch diese producirt die Naturdinge, wie bei Günther.[1] Auch Fichte will, es könne die Idee seines Ichs nicht begriffen, sondern nur angeschaut werden.[2] Auch nach Hegel ist in der Natur die Idee in der Form der Selbstäußerung, im Geist als für sich seiend und an und für sich werdend;[3] er unterscheidet auch die Idee vom subjectiven und objectiven Begriff. Günther hat eben, wie Zukrigl selbst ihm zum Lobe nachsagt,[4] das Wort Hegel's aufgegriffen, daß die Natur der objective Begriff sei, und ihn mit dem anderen Gedanken Schelling's verquickt, daß das begriffliche Denken nimmer zum Gedanken vom Sein vorzudringen vermöge. Daraus hat er seinen Unterschied zwischen Idee und Begriff, Geist und Natur gebildet; den idealistischen Sinn jenes Hegel'schen Ausspruches hat er aber beibehalten. Denn selbst wenn Günther Geist und Natur als zwei wahrhaft verschiedene Principien ansehen würde, wäre sein System doch Idealismus, solange er behauptet, daß das begriffliche Denken der Natur auch ihr objectives Emaniren, Zeugen und Gattungbilden ist.[5]

Steigen wir nun noch höher hinauf in den philosophischen Principien des vorgeblichen Dualismus! Es wird ausdrücklich ausgesprochen, daß der Grundsatz der deutschen Philosophie von der Identität des Seins und Denkens nicht beeinträchtigt werden solle, wohl aber sein Fundament, welches das Identitätssystem nur im Leben der Natur entdeckt zu haben wähnte,[6] d. h. es soll die Identität von Sein und Denken wie bei Hegel idealistisch zu Stande gebracht werden. Nur, weil es kein reiner Monismus sein soll, wird statt dieser Identität die Inseparabilität gesetzt, welche darin besteht, daß alles Sein zum Denken bestimmt ist.[7] Die Identität wird also eine relative, nicht absolute

---

[1] Enn. V. L. 1 c. 6. 10. L. 2 c. 1. 6. III. L. 5 c. 3. Tennemann l. c. S. 91. 105.

[2] Vergleichung des von Prof. Schmid aufgestellten Systemes mit der Wissenschaftslehre S. 297. 298. Vierter Brief an Reinhold in Reinhold's Leben S. 172.

[3] Encyclopädie § 18.

[4] Trinitätslehre S. 30.

[5] Die Bildung der Gattung durch den Begriff der Natur wird gerade wie bei Günther auseinandergesetzt von Plotin Enn. VI. L. 2 c. 22. Enn. III. L. 8 c. 3. 4. 6.

[6] Eur. u. Her. S. 191.

[7] Ebd. S. 216. 194. Vorsch. I, 238.

genannt, weil es Sein gibt vor und ohne Denken, aber kein Sein ohne Bestimmung zum Denken;[1] Denken und Sein bilden eine transcendentale Synthese, insoferne das Sein a priori bestimmt ist, sich zu bezeugen vor sich und vor Anderen durch den Gedanken;[2] es ist keine reale, sondern eine formale Identität.[3]

Deßwegen ist aber die Günther'sche Lehre nicht bloß Hylozoismus, wie Günther behauptet. Dieses wäre der Fall, wenn alles Sein, obgleich denkend, in seiner Objectivität belassen würde. Allein es wird der Grundsatz aufgestellt, daß ein rein objectives ebenso gut wie ein rein subjectives ein leeres Abstractum und daher ohne Wahrheit sei,[4] daß alles Sein zur Objectsubjectivirung bestimmt sei, weil bestimmt wissendes Sein zu werden.[5] Der Gegensatz zwischen Natur und Geist wird identisch gesetzt mit dem zwischen Object und Subject[6] und nur festgesetzt, daß zum Realverhältniß dieser zwei qualitativ verschiedenen Substanzen die Subjectivirung beider genüge,[7] daß diese Subjectivirung der Natur im Menschen statt habe, indem er sich die Subjectivität der Natur zur Objectivität mache und sie also in seine Subjectivität hereinziehe, und daß deßhalb in ihm die gerühmte Identität von Sein und Denken statthabe.[8] Das bedingte Sein steigt nun „als selbstbewußtes Denken wieder zum Gottdenken empor, wie es als Gedanke vom denkenden Gott ausgegangen; und beim Gottgedenken in seiner Realität angelangt, findet es auch den Weg (oder sucht ihn doch zu erspähen,) auf dem in Gott der Gedanke von der Welt und ihre Realität sich eingestellt hat. Und hierin liegt der wahre Idealismus".[9] In der That ein ganz hübscher idealistischer Kreislauf! das relative geht als Gedanke von Gott aus, spaltet sich in den Gegensatz von Subject und Object, das Object subjectivirt sich im Menschen und kehrt als Gedanke wieder zu Gott empor. Wir geben gerne zu, daß dieser Idealismus mit manchen Elementen vermischt wird, welche ihn mildern sollen, allein so lange Geist und Natur mit Subject und Object identisch gesetzt werden, wird der Kreislauf seinen Gang wider den Willen des Erfinders von selbst fortsetzen. Dieser subjectivistischen Lehre gemäß wird auch so gerne der Gedanke vom Grund, Sein und Realgrund mit dem sich erkennenden Sein identisch gesetzt,[10] was

---

[1] Eur. u. Her. S. 246.

[2] Janusk. S. 261.

[3] Eur. u. Her. S. 194. 195.

[4] Ebd. S. 177.

[5] Ebd. S. 191.

[6] Thom. a Scrup. S. 107.

[7] Eur. u. Her. S. 177.

[8] Vorsch. I, 238.

[9] Ebd. 240.

[10] Eur. u. Her. S. 208. 341. Vorsch. I, 112. 113. Juste-Milieu's S. 10 u. s. w.

denn in Gott im absoluten Sinne wahr wird, so daß Alles Subjectivität von einem absoluten Ich ist. Die Identität von Sein und Denken wird also bei Günther bloß deßwegen Inseparabilität genannt, weil beide nicht sofort Eines sind, sondern verschiedene Richtungen des Einen und das Objective erst durch Subjectivirung wieder zur Identität gelangt. Er hätte sein System nicht bloß damit characterisiren sollen, daß nach ihm alles Sein Denken ist, sondern auch, daß alles Denken Sein ist.

Es wird sich die Frage dem Leser von selbst aufwerfen, ob und wie bei einem solchen idealistisch-emanatistischen System die Selbstständigkeit der einzelnen Wesen gerettet wird. Dieses wird auf eine Weise versucht, welche nur eine weitere Bestätigung unseres Urtheils gibt. Man höre: Sein ohne Denken ist unbestimmtes Sein, das Denken ist Differenzirung des Princips.[1] Das Selbstbewußtwerden ist das Ins-Dasein-Treten oder Erscheinen des Seins, und kann nur sein die Selbstaffirmation des Grundes, (des Seins) selbst, dessen Bestimmtheiten und Relationen sich mithin auch in und mit diesem seinen Wissen, um sich aussprechen und ergeben müssen.[2] Jedes Sein ist Selbstbethätigung, wird vollkommen real durch Personification, selbstig bloß durch Bewußtsein, durch Sich-selbst-Object-subjectiviren.[3] Dieses ist aber keine wahre Selbstigkeit der Substanz, es ist bloß ein Sich-reflectiren des realgewordenen göttlichen Gedankens auf sich selbst, oder eine Hervorbringung der Selbstigkeit durch eigenes Denken auf reine idealistische Weise, wobei der Zusammenhang mit Gott durch den dynamisch-emanirenden Gedanken bestehen bleibt. Nimmt man noch hinzu, daß alle creatürliche Persönlichkeit in Vergleich mit der des absoluten Princips eine Unpersönlichkeit sein soll, und daß die Natur Relativität in zweiter Potenz, absolute Relativität sein soll,[5] so stellt sich die emanatistische absolute Abhängigkeit von einem Princip vollständig heraus, und wer an einer Parallele sich diesen Versuch, Unselbstständigkeit mit Selbstständigkeit zu verbinden, noch klarer machen will, der lese nur, wie Plotinus die Vielheit der Geister mit der Einheit des Geistes zu verbinden sich abmüht.[6]

Um dem Idealismus, auf den sich das ganze System zuletzt doch reducirt, die Krone aufzusetzen, wird dann auf eine höhere, geheimnißvolle Kenntniß des Ich hingewiesen, welche demnach „das kleine Häuflein der Christusanbeter in den Catacomben" allein besitzt. Von den Erscheinungen aus soll durch den Dualismus der Grundkräfte, (der Receptivität und Spontaneität) hindurch die Wurzel von beiden ergriffen werden. „Jeder aber ist zu jener Tiefe durchgedrungen, sowie das bedeutsame Wort Ich lebendig und nicht bloß nachsprechend oder nachahmend über seine Lippen geht."[7] „Will der Geist das Geheimniß der Natur verstehen, so lerne er verstehen das Geheimniß Seiner selbst, und

---

[1] Vorsch. I, 238. 224. [2] Pabst: Gibt es u. s. w. S. 11. [3] D. M. u. s. G. S. 34. Ad. u. Chr. S. 2. [4] Juste-Milieu's S. 362. [5] Janusk. S. 33—35. [6] Siehe Tennemann a. a. O. S. 124. [7] Vorsch. I, 16.

dieses zu verstehen, ist Jedem gegeben, der sich sein Bewußtsein zum Selbstbewußtsein zu bringen im Stande ist, der sich mit Freiheit, denkend über den Lichtquell seines Denkens zu erheben, und die auf der Spitze des Geistes stehende und ewig leuchtende Flamme des Ichgedankens in die Vogelperspective des geistigen Auges zu bringen vermag."[1] Es werden zwei Perioden im Denken der Menschheit unterschieden. Die erste ist die der vorherrschenden Receptivität, der Standpunct der Objectivität des Begriffes. Hier werfen nur einzelne energische Geister „hin und wieder Lichtblicke in das Object, die nur aus einer höhern Selbstverständigung des Geistes über sich selbst hervorgehen können. Später aber tritt die Periode der vorherrschenden Spontaneität und Subjectivität ein," wenn der Geist für sein Wissensstreben den eigentlichen Mittel- und Lichtpunkt in seinem eigenen Innern gefunden, d. h. wenn er Sich (sein Ich) selbst, — wie früher im Selbstbewußtsein — so jetzt auch mit Selbstbewußtsein als Grund seiner Erscheinungen gewonnen, und deßhalb auch für die Erscheinungen des Andern, (zu ihm in Relation stehenden) mit Selbstbewußtsein den Grund zu suchen und somit wirklich zu finden und zu untersuchen, d. h. aus Ihm (dem Geiste) selbst zu verstehen im Stande ist."[2] Es beginnt die zweite Periode „in dem Augenblicke wo der Geist — Sich selbst, als den zweiten Factor in seinem Erkenntnißstreben erfaßt, wo er gewahr wird, daß das Object formal ebenso in seine Macht gegeben ist, als Er sich unter die des Objectes gestellt sieht, und daß der ganze lebendige Wechselverkehr zwischen dem denkenden Subjecte (als solchem) und dem äußern Objecte nichts Anderes ist und will, als — die Selbstverständigung des Geistes über Sich selbst und die Vergewisserung seines ursprünglichen einfachen Wissens durch die selbstbewußte Reconstruction seines Selbstbewußtseins selbst".[3] „Durch und in diesem Eingehen in sein Inneres gelangt er zur Erkenntniß, daß die Objecte seines Wissens, als solche, ebenso ihre Wurzeln in das Innere seiner Subjectivität hinüber treiben, wie diese in jene, und daß diese organische Verbindung und Einheit eben das Wissen um erstere nicht nur möglich, sondern auch nothwendig macht, — daß das Andere und Aeußere vom Geiste nur deßhalb gewußt wird und gewußt werden muß, weil es einen constitutiven Bestandtheil seines Selbstbewußtseins selbst ausmacht, mithin auch vom Geiste so gewiß aus dem Grunde und in der Wurzel verstanden werden muß, als sein Selbstbewußtsein selbst nur Grund- und Wurzelwissen ist, und als solches sich zu Selbsterkenntniß erfüllen muß und nur mit der gründlichen Erkenntniß des, in seinem Selbstbewußtsein sich geltend machenden Andern sich erfüllen kann. Von sich selbst muß der Geist ausgehen, um Anderes zu verstehen, weil er nach dem Verständniß des Andern nur sucht, um sich selbst zu verstehen; und von sich selbst kann er ausgehen, um das Andere zu verstehen, weil dieses

[1] Ad. u. Chr. S. 6. Anm. [2] Janusk. S. 124. 125. [3] Janusk. S. 129.

das Relativum und das Eben- und Gegenbild Seiner (des Geistes) bildet". [1] Wenn einmal der Ichgedanke nicht mehr bloß als leere Form, sondern der Gedanke der Causalität mit ihm identificirt wird, das Ich sich als causales Princip seiner Erscheinungen ersetzt, dann „läßt sich der Ichgedanke in seiner allseitigen Gültigkeit zur Categorie der Causalität erheben, der alles Dasein, wie es die Sphäre des Geistes berührt, sich unterziehen muß. Der Ichgedanke, diese primitive Identität des Denkens und Seins ist es demnach, der als Blitz des Geistes auch der Vater des Lichtes ist, das vom Aufgange bis zum Niedergange leuchtet, und in alle Regionen des Daseins einbricht, um ihre Wurzel als reale Causalität dem Geiste sichtbar zu machen". [2] „Solange aber die freie Creatur in ihrer Tiefe und Erhabenheit nicht verstanden ist, kann der Geist auch nicht auf den Gedanken kommen: die Idee von der Weltcreatur als ewigen Gedanken in Gott hineinzudenken." [3] Wer aber in diese Vogelperspective sich verstiegen hat, der wird einerseits sein Subordinationsverhältniß zu Gott als relativen Wesens zu seiner absoluten Voraussetzung im Sein und Denken, andererseits sein „Coordinationsverhältniß zu Gott" seine Freiheit und persönliche Selbstheit, seine volle ihm verliehene „Absolutheit" erkennen und mit „mit gleichsam göttlicher Wonne, mit freudigem Erschrecken sich als ein Ich und Selbst im ewigen, lichten Dasein finden", sich als „das vollendete Du Gottes" begrüßen, [4] d. h. diese hohe Kenntniß vom Ich, zu welcher wir, im Begriff Haftende, uns nicht zu erheben vermögen, die wir den Denkgeist im Menschen immer noch mit der Scholastik nur als Menschenseele [5] ansehen, besteht darin, daß man den Denkgeist im Menschen als ein vom absoluten Ich durch idealistische-dynamische Emanation sich ableitendes ihm ebenbildliches Ich erkenne. Alles aber hat seinen Grund in dem absoluten Ich als solchem, d. h. auf subjectivistische Weise.

Dieses ist die speculative Lehre A. Günther's. Wir haben uns nach Kräften bemüht, dieselbe rein objectiv und möglichst mit den eigenen Worten des Urhebers darzulegen. Das auctoritative Urtheil über diese Erscheinung bleibt selbstredend den kirchlichen Obern vorbehalten. Wir haben kein Interesse, das uns bewegen konnte, an einem Streite Theil zu nehmen, der Niemanden angenehm sein kann. Nur die Liebe zur Wahrheit und zur Kirche hat uns dazu angetrieben. Möchten wir gleiche Unbefangenheit auch bei unsern Gegnern antreffen!

---

[1] Janusk. S. 130. [2] Eur. u. Her. S. 341. [3] Vorsch. II, 146. [4] Pabst: D. M. u. s. G. S. 58. 59. 51. Vgl. Janusk. S. 91. 92. [5] Vgl. Eur. u. Her. S. 112.

